S. KIERKEGAARD

DOOR

W. LEENDERTZ

Library of The Theological Seminary

PRINCETON · NEW JERSEY

B 4377 .L44
Leendertz, Willem, 1883-
1970.
S oren Kierkegaard

SÖREN KIERKEGAARD

SÖREN KIERKEGAARD

DOOR

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 25 1968
THEOLOGICAL SEMINARY

W. LEENDERTZ

AMSTERDAM – A. H. KRUYT

AAN DE NAGEDACHTENIS
VAN DR. M. A. VAN MELLE

INHOUD

Inleiding		Blz.	1
Deel I		„	7
Hoofdstuk	I KIERKEGAARD's jeugd	„	7
„	II De studententijd	„	17
„	III Het begin der eerste Pseudoniemen-reeks	„	54
„	IV Vervolg der eerste Pseudoniemen-reeks	„	94
„	V Een schrede verder	„	110
„	VI Praeludium en samenvatting	„	138
„	VII KIERKEGAARD's wijsgeerig hoofdwerk: De „Afsluttende Efterskrift"	„	158
„	VIII Het conflict met den „Corsar"	„	192
„	IX Nieuwe religieuze geschriften	„	200
„	X De tweede Pseudoniemen-reeks	„	222
„	XI De uitbarsting	„	239
Deel II		„	255
Inleiding		„	255
De geestelijke machten		„	269
Slot		„	313

INLEIDING

De geestelijke ontwikkeling der Scandinavische landen in de vorige eeuw is niet te verstaan, zoo men aan KIERKEGAARD voorbij gaat; en het is juist uit die landen, dat een zoo rijke literatuur tot ons gekomen is, welke ook in ons land de geesten aan het denken zette.

PROF. LA SAUSSAYE heeft er reeds vroeger op gewezen [1]), hoe KIERKEGAARD, die in ons land na dien tijd wel iets meer bekend is geworden, maar toch nog weinig goed bestudeerd, een stempel heeft gedrukt op de geesten van het Noorden, en hoe kennis aangaande hem noodig is tot dieper begrijpen van een IBSEN, een BJÖRNSON en zoovele anderen.

Wel iets meer is KIERKEGAARD ten onzent bekend geworden voornamelijk door de beide bloemlezingen uit zijne werken, welke in veler handen zijn; maar of hij nu ook meer gekend en begrepen wordt, meen ik te moeten betwijfelen. Doch niet alleen hierom, bovenal echter omdat ik meen, dat ieder, die zich een plaats heeft veroverd in de rij der groote denkers, de moeite waard is doordacht te worden, wil ik trachten dezen christen-wijsgeer te teekenen.

Nu kan men KIERKEGAARD van vele zijden beschouwen: als literator, als christen-prediker, als wijsgeer; men kan zijn zoo ingewikkelde persoonlijkheid psychologisch trachten

1) Dr. P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Portretten en kritieken 1909 p. 258 (het stuk is uit 1901).

te ontleden — het doel van deze studie is een uiteenzetting te geven van zijn *godsdienstig-wijsgeerige grondgedachten*. Bij het opsporen dezer grondgedachten zullen we moeten doordringen tot de kern zijner werken; uit deze kern zullen we KIERKEGAARD als denker moeten verstaan, zóó kan er licht vallen naar vele zijden van zijn denken en over de waarde, welke deze geest voor ons kan hebben.

Zoodoende, zoekend naar de godsdienstig-wijsgeerige grondgedachten, moeten wij de klip vermijden van in bijzaken en kleinigheden af te dwalen. KIERKEGAARD heeft over zoo veel geschreven, op zoo velerlei gebied gedachten uitgesproken, dat er gevaar is ons in het menigvuldige en vage te verliezen, we willen trachten grondgedachten, hoofdlijnen er in te vinden, die dit alles beheerschen, van waaruit zijn denken zich laat overzien. KIERKEGAARD, hoewel hij aan den eenen kant door zijn veelzijdigheid ons verleidt tot afdwalingen, komt ons hier toch ook weer zelf te hulp. Terecht heeft PROF. v. DIJK hem in zijn inleiding tot de Nederlandsche „keur uit de werken van KIERKEGAARD" een *concentrisch* denker genoemd ; zijn denkbeelden zijn geen „sammenbragte Börn" (bijeengebrachte kinderen), maar van één familie, ze behooren tot één gezin ; die velerlei gedachten komen toch altijd weer uit een zelfde centrum ; zoo zouden we bijna geneigd zijn om te spreken van *de* grondgedachte in zijn werken, welke opgespoord moet worden.

Waar we ons nu als taak gesteld hebben dat centrum te zoeken en in het licht te stellen, daar moeten we wederom op onze hoede zijn voor een nieuw gevaar nl. dat van *versystematiseering* en *verdogmatiseering*. KIERKEGAARD zelf is er o zoo bang voor geweest ergens in een § van het

systeem terecht te komen („hij representeert de innerlijkheid” cf. S. V. VII 257 [1]), dat men bij de weergave van zijn gedachten hem in „paragraafuniform” zou steken. Hij beklaagt den „stakker HAMANN” en den „stakker JACOBI” met wie dat gebeurd is (S. V. VII 211). Zoo willen we trachten KIERKEGAARD niet in een § der Philosophiegeschiedenis onder te brengen, noch hem zelf „in §§ te hakken”. Maar ook zonder dat blijft het gevaar van hem te verdogmatiseeren.

KIERKEGAARD's denken vormt niet een stelsel; het zijn de gedachten van een levenden, strijdenden, worstelenden persoon. Personen zijn belangrijker dan stelsels, en bij hun denkbeelden komt 't aan op het persoonlijk accent. Het vloeibare

---

1) KIERKEGAARD's werken zullen geciteerd worden als **S. V.** Dit zijn S. KIERKEGAARD's Vaerker udg. af A. B. DRACHMANN, J. L. HEIBERG og. H. O. LANGE, 1900—1906, 14 dln.

De verdere bronnen voor wat K. schreef zijn: Af S. K.'s Efterladte Papirer ved. H. P. BARFOD og. H. GOTTSCHED, 1869—81 (9 dln.), geciteerd als **E. P.** en S. K.'s Papirer udg. af P. A. HEIBERG og. V. KUHR, waarvan in 1912 het vierde deel het licht zag en nog vele zullen verschijnen, geciteerd als **Pap.**

De S. V. zijn een nieuwe tekstuitgave van al K.'s werken, met verklarende noten als eerste grondslag tot een commentaar, welke nog zeer summier is. 't Past mij niet, dezen uitnemenden arbeid te beoordeelen, maar een enkele opmerking wil ik toch maken. Nu eens worden de bijbelteksten vermeld, zelfs bij zeer verwijderde toespelingen op bijbelplaatsen of bij enkele bijbelsche uitdrukkingen naar de Schrift verwezen, en dan weder bij aanhalingen uit den bijbel er in 't geheel niet opmerkzaam op gemaakt. Had hier niet „alles of niets” moeten gelden?

Over de E. P. is door deskundigen terecht een hard oordeel geveld, wegens de onverantwoordelijke wijze, waarop BARFOD gehandeld heeft met de hem toevertrouwde papieren, als ook wegens de uitgave, waarin men een vast plan mist, terwijl hij met het biographisch materiaal vreemd omsprong door er in te veranderen.

De nieuwe uitgave daarentegen (de PAP.) is een veilige gids, nauwkeurig en zoo volledig mogelijk, en tracht op meesterlijke wijze zijn voorganger te verbeteren.

moet bewaard worden, de trilling van het leven; het denken is neerslag van leven. Zoo wil ik trachten het levende denken van KIERKEGAARD te teekenen, hoe hij worstelt met geestelijke stroomingen, die hem overweldigen, maar waartegen hij in verzet komt. Geen grooter gevaar bij een behandeling zijner godsdienstig-wijsgeerige grondgedachten dan verdogmatiseering, van tot star dogma te maken wat uiting van leven is, waartoe hij zelf wel vaak aanleiding geeft, maar waardoor men hem toch het grootste onrecht doet.

Doch bij het zich hoeden voor deze klip komt men zoo licht weer in een ander gevaar. Bij weinigen is het denken zoo levend als bij KIERKEGAARD, het verband tusschen denken en leven, en ook tusschen zijn geschriften en zijn leven zoo nauw als bij hem. Zoo is er nu, KOCH [1]) heeft er reeds op gewezen, „de verleiding om zich te verliezen in zuiver „zielkundig interesse voor KIERKEGAARD en daardoor zijn „ernstige vragen tot òns te vergeten." De verleiding is er bij alles te vragen : wat was dat voor KIERKEGAARD, welke persoonlijke strijd ligt achter deze dingen, steeds naar de genesis te zoeken, en niet te vragen : wat is er geworden, welke gedachten ontvouwt hij hier voor ons, welke algemeene beteekenis hebben deze werken. De psycholoog spore het verband met zijn persoon en leven op, wij hebben ons te bepalen bij de gegeven ideeën, om daar de grondgedachten in te vinden. [2])

---

1) S. KIERKEGAARD, Tre Foredrag af C. KOCH 1898, p. 31.

2) Geenszins bedoel ik : de ideeën moeten van K. losgemaakt worden. Neen, ik wil juist den denkenden K. teekenen. We willen de problemen zien, waar K. mee worstelde en hoe hij dat deed, maar we willen ons niet verliezen in psychologische details, en niet zoeken naar de aanleidingen tot den bepaalden vorm, waarin hij ons de problemen doet ontmoeten, wij willen zijn werken niet als dichterlijke autobiographie ontleden en pogen te verklaren (Cf. beneden blz. 40).

Op welke wijze willen we nu KIERKEGAARD's godsdienstig-wijsgeerige grondgedachten laten zien? Niet door de gevonden grondgedachten in samenhang te ontvouwen, neen, dan is aan versystematiseering bijna niet te ontkomen, dan wordt het voor men 't weet tot een systeem, — en KIERKEGAARD gaf geen systeem, zijn denken is negatief, correctief, een reactie. We willen hem denkend en dichtend ons oog laten passeeren, dat is: zijn schrijverswerkzaamheid weergeven, daarin de grondgedachten aanwijzend, toelichting gevend wat de daar ontvouwde gedachten beduiden.

Aan dit deel van onzen arbeid, het beschrijvende deel, zal dan een critisch deel worden toegevoegd; het zal echter geen critiek bevatten in dien zin, dat daar geoordeeld zal worden over zijn ideeën, of schrijver dezes ze al dan niet juist acht. Ook daar zal het te doen zijn in te dringen in KIERKEGAARD's gedachten; met *immanente* critiek zal hij benaderd worden; de criticus zal zich zelf wegdenken en trachten zich te verplaatsen in den ander, hij wil een dienende geest zijn. Het doel van het tweede deel is dus de lijnen, in het beschrijvend deel aan het licht getreden, op te nemen en zoo KIERKEGAARD's denken in enkele hoofdtrekken nader te laten zien als de gedachten van een man, door wien de geestelijke stroomingen van zijn tijd heengingen, wien ze meevoerden, maar die er uit levensbehoefte tegen in verzet kwam, reageerde, ze overwon, terwijl ze toch een residu bij hem achterlieten.

KIERKEGAARD's gedachten zullen zoo bezien worden tegen een achtergrond als reactie, niet als een resultaat, maar als een poging om iets te redden, als grootendeels negatief, correctief (men voelt hier reeds welk een onrecht men hem aandoet bij verdogmatiseering!). KIERKEGAARD's denken zal als reactie geteekend worden en daarbij niet

worden vergeten, dat er een complement van zijn gegeven gedachten moet zijn, nl. datgene waartegen hij niet behoeft te reageeren, en dat dus zijn ideeën nooit normatief willen zijn.

Hij is een polemische geest, zijn werken zijn voortdurend een oorlog; wat hij bestrijdt, het leeft dikwijls in hemzelf, hij wil er zich van ontdoen, of ook hij heeft er zich reeds van ontdaan, hij reageert dus dikwijls tegen zich zelf, terwijl, wat hij poneert, ook nog niet KIERKEGAARD *is*, neen dikwijls datgene, waarnaar hij zich uitstrekt zonder het nog te bezitten. [1])

---

1) De lezer ergere zich niet over het gebruik van vele technische termen en vreemde woorden. KIERKEGAARD heeft daar een voorliefde voor, en vandaar, dat ze ook bij het weergeven zijner denkbeelden zoo menigvuldig zullen voorkomen.

DEEL I

HOOFDSTUK I

Kierkegaard's jeugd

De godsdienstig-wijsgeerige grondgedachten van KIERKEGAARD kunnen slechts verstaan worden van uit het geheel zijner werken. Maar deze werken — bij KIERKEGAARD geldt dit meer dan bij eenig ander — kan men niet begrijpen zonder zijn persoon, zonder zijn leven. Daarenboven zijn denken, persoon en leven zijn niet los te maken van zijn vader, MICHAEL PEDERSEN KIERKEGAARD, die een onuitwischbaren stempel op zijn geest drukte. Daarom moet er allereerst iets gezegd worden over dezen merkwaardigen man, over de verhouding van vader en zoon en de indrukken, welke deze in zijn jeugd in het ouderlijk huis ontving.

MICHAEL PEDERSEN KIERKEGAARD, zoon uit een talrijk, armoedig boerengezin, werd in 1754 in Saeding dicht onder Ringköbing in Jutland geboren, in Jutland met zijn monotone, zwaarmoedige heide. „In dem westjütischen Stamme findet sich neben zäher Ausdauer, Klugheit und Humor auch ein „nicht geringerer Hang zu Schwermut und Lebensüberdruss. „Selbstmord kommt hier häufig vor", zegt HÖFFDING. [1])

---

1) H. HÖFFDING, S. K. als Philosoph 1902 p. 33.

Somber is de Jut, maar taai ook, krachtige geesten hebben zich daar ontwikkeld en onder deze MICHAEL PEDERSEN KIERKEGAARD. „De heide moet zeer geschikt zijn om „krachtige geesten te ontwikkelen; hier ligt alles naakt en „ontsluierd voor God, en hier hebben de vele verstrooiingen „geen tehuis, de vele kronkelgangen, waarin het bewustzijn „zich verschuilen kan, waaruit het den ernst dikwijls moeite „kost de verstrooide gedachten te voorschijn te brengen. „Hier moet het bewustzijn zich bepaald en nauwgezet om „zich zelf concentreeren. „„Waar zoude ik henen vlieden voor „uw aangezicht ?””, moet men wel in waarheid hier op de „heide zeggen”, zoo schrijft KIERKEGAARD (Pap. III 37) en dacht ongetwijfeld aan zijn vader, dien krachtigen geest van de westjutlandsche heide. Daar heeft deze als kind reeds de meest donkere zijde des levens gekend.

„Er hütete auf der jütischen Heide Schafe und fühlte „sich oft masslos unglücklich. Er litt Hunger und Kälte „und war dann wieder den brennenden Strahlen der Sonne „ausgesetzt, sich selbst und den Tieren überlassen, allein „und unglücklich. In solcher Stimmung liess er sich einmal „(da er 1768, 11—12 Jahre alt, nach Kopenhagen kam, „ist dieses also vor dieser Zeit geschehen) vom Gefühl „seiner schrecklichen Verlassenheit überwältigen, so dass er „auf einen Stein in der Heide trat, Augen und Stimme zum „Himmel erhob und Gott den Herrn verfluchte, der, wenn er „da sei, es über's Herz bringen könne ein hilfloses, unglück- „liches Kind so leiden zu lassen, ohne ihm zu Hilfe zu „kommen.” [1])

In zijn papieren schrijft KIERKEGAARD (cf. ibid.): „Het „verschrikkelijke geval met den man, die eens als kleine

1) Cf. S. K.'s Buch des Richters. Seine Tagebücher 1833—55 im Auszug aus dem Dän. von H. GOTTSCHED, 1905, p. 73.

„jongen, toen hij de schapen hoedde op de Jutlandsche heide, „waarbij 't hem zeer slecht ging, in honger en ellende leefde, „op een hoogte trad en God vervloekte — en de man was „niet in staat dit te vergeten, zelfs niet toen hij 82 jaar „oud was." Toen deze plaats aan den ouden bisschop P. C. KIERKEGAARD, SÖRENS broeder, getoond werd, barstte hij in tranen uit en zeide: „Dat is de geschiedenis van onzen „vader en tevens de onze."

Wat daar op de heide gebeurd is, heeft den vader en zijn zonen het gansche leven gedrukt; al zouden zijn kinderen eerst veel later vernemen, wat dan toch die angstig geheimzinnige last was, welken de vader torste, ze zagen den vader gebogen gaan. De herinnering aan den vloek verlaat hem nooit. Hij gaat naar Kopenhagen; de uitwendige levensomstandigheden nemen spoedig een keer; binnen vrij korten tijd staat hij aan het hoofd van een zaak in kousen en koloniale waren; de zwijgende boerenzoon weet zich weldra een voor dien tijd aanzienlijk vermogen te verwerven, dat door toevallige omstandigheden nog toeneemt, zoodat hij bij zijn dood een belangrijk vermogen kan nalaten. Betrekkelijk jong trekt hij zich uit zijn zaken terug om zich te wijden aan de opvoeding zijner kinderen en aan studie in 't bijzonder van zijn lievelingsphilosoof WOLFF, waarin hij zijn scherpe reflexie oefende. Maar al loopt hem nu alles mee in het leven, het smartelijk geheim van de heide, dat hij aan niemand vertelt, blijft hem drukken, verdubbelt zijn melancholie.

Geen toorn Gods trof hem, maar aardsche gaven stroomden hem toe, en angst greep zijn ziel aan; God *was* er, en God *was* hem te hulp gekomen, en dezen God had hij *vervloekt;* was dat geen zonde tegen den Heiligen Geest, waarvoor geen vergeving is? Niet enkel de zwaarmoedig-

heid deed zijn angstige ziel steeds verwijlen bij dit verleden, maar 't waren mede de religieuze indrukken, welke hij reeds jong ontving, ook van de heide stammend, welke zijn somberen geest in deze richting stuwden. Want de Hernhuttersch-piëtistische beweging, die ginds op de heide de harten opschrikte, in zondenangst vertwijfeld voor den Man van smarte aan het kruis deed staan, welke ook zijn familie de verdorvenheid des menschen en Gods heiligheid had doen beseffen, was niet geschikt zijn hart op te beuren, veeleer heeft ze het zondebesef van den zwaarmoedigen man verdiept en zijn zondenangst tot 't uiterste gebracht.

Den 5den Mei 1813 werd hem uit zijn tweede huwelijk met ANNA SÖRENSDATTER LUND, zijn vroegere huishoudster, een zevende kind, SÖREN, geboren, toen hij reeds ver de 50 overschreden had, en ANNA al 45 jaren telde. De vader domineert in het huisgezin, ook voor SÖREN draait alles om hem; zijn moeder noemt hij nooit, zijn vader daarentegen wordt met groote piëteit en dankbaarheid vereerd, hij beheerscht het leven van zijn zoon; de geestesgaven van zijn vader erft hij, ook zijn melancholie; zijn moeder heeft geen merkbaren invloed.

In huis ging 't ouderwetsch toe. Wel was 't geen „unterirdisches Daheim", zooals BRANDES [1]) het noemt, immers een geheel ander beeld ontvangen we uit hetgeen een kleindochter, Mej. LUND, er ons van medegedeeld heeft [2]); maar ernst en strengheid heerschten er. „Gehoorzaamheid, zegt zij, was voor hem (den ouden K.) niet een grondzuil, maar *de* grondzuil."

Veel had de man te lijden door droeve slagen in zijn

---

1) S. K. ein litterarisches Charakterbild 1879, p. 13.

2) Cf. De Anhang der Ausgewählte christl. Reden van S. K. 1901, waarin Mej. K. LUND hare herinneringen over K.'s familie en huiselijk leven meedeelt.

gezin en nu concentreerde zich meer en meer zijn zwaarmoedige liefde op zijn jongsten zoon, het kind van zijn ouderdom. Deze Sören was klein en zwak van krachten, bovendien werd hij door zijn moeder eigenaardig ouderwetsch gekleed, waarom hij door zijn kameraden „de koorknaap" werd genoemd; maar moest hij 't vaak tegen deze in physieke kracht afleggen, hij had een ander scherp verdedigingswapen: zijn spot, zijn geestigheid, zijn neiging tot satirische opmerkingen, waardoor hij thuis den bijnaam „vork" verworven had. Op school stond hij vrij geïsoleerd, zijn eigenlijke opvoeding was thuis; de invloeden, welke op school tot hem zouden komen, in 't bijzonder van Michael Nielsen lagen in dezelfde lijn als wat hij thuis ontving. [1])

Zelf heeft Kierkegaard zijn jeugd en opvoeding later erg zwart geteekend. „Ach waarom waren negen maanden „in den moederschoot genoeg om mij tot een oud mensch te „maken ?" zoo klaagt hij. Nooit was hij kind, kinderlijke zorgeloosheid en vroolijkheid meent hij nooit genoten te hebben; hij was niet als anderen, maar van zijn vroegsten tijd geklonken aan een aan waanzin grenzend lijden, dat zijn dieperen grond had in een wanverhouding tusschen ziel en lichaam. Hij meent, dat altijd melancholie en duistere geslotenheid zijn ziel hebben beheerscht. Doch daartegenover staat het getuigschrift, dat de psychologisch zoo scherp ziende rector Michael Nielsen hem bij het verlaten der school meegaf naar de universiteit, [2]) waarin van opgeruimdheid en openheid gesproken wordt. Ook Prof. Sibbern, bij wien hij veel aan

---

1) Men zie over zijn jeugd P. A. Heiberg, S. K. i Barndom og Ungdom, 1895.

Eén indruk ontving hij op school, welke hij thuis niet ontvangen kon; 't was, dat hij daar iets van den glans zag van dat rijk, waarin Mozart's Don Juan hem zou voeren. Cf. Heiberg, 107.

2) Cf. E.P. 1833—43 p. XLVII en v.

huis kwam, had nooit iets van zwaarmoedigheid gemerkt, maar, zegt deze er dadelijk bij : een mensch kan een diepe zwaarmoedigheid in zich dragen naast veel opgewektheid. [1]) Is 't dan, dat KIERKEGAARD reeds van kindsbeen af zijn zwaarmoedigheid met de aan deze eigen ,,Verstellungskunst" verborgen heeft onder het masker van luchtige vroolijkheid? Of was hij reeds toen een Janus bifrons, die lachte en weende beide, zonder dat 't maskers waren, maar zoodat hij het lachend aangezicht meer aan de buitenwereld toonde? Neen, wel was er de melancholische aanleg, de zwaarmoedigheid lag wel in zijn ziel, maar ze brak nog niet uit ; doch toen ze later was uitgebroken, wakker geroepen door de ervaringen des levens, toen zag hij het verleden in donkerder tinten dan het werkelijk was geweest,[2]) toen vergat hij de zonnige dagen, de lichtzijden, ook de gelukkige vacantietijden buiten, en alles werd somber en zwaarmoedig. Terecht spreekt JENSEN[3]) van een ,,donkeren bril", waardoor hij dit alles bezag.

Zoo zag hij zich nu ook ,,menschelijk gesproken waanzinnig" (S.V. XIII 564) door zijn vader opgevoed. Om zijn vader draait voor hem alles, de verhouding van vader en zoon was een heel innige, en hij acht zich dien later ,,menschelijk gesproken alles verschuldigd." Over die opvoeding geeft JOHANNES CLIMACUS [4]) ons belangrijke trekken.

,,Zijn vader was een zeer streng man, schijnbaar dor en

1) Cf. HEIBERG 10.

2) In zijn laatste studie ,,En Episode i K.'s Ungdoms liv" 1912 wijst P. A. HEIBERG er op, hoe eerst in 1837 de weemoed en zwaarmoedigheid het hoofd verheffen, terwijl de papieren vóór dien tijd ,,naesten overalt er praegede af en frejdig og frisk Umiddelbarhed" (p. 39).

3) CHR. JENSEN, S. K.'s religiöse Udvikling 1898, p. 7.

4) In een verhaal ,,De omnibus dubitandum est." E.P. 1844—45, 78 e.v. (Pap. IV 103 e.v). Aan PROF. BRÖCHNER heeft KIERKEGAARD verklaard, dat dit zijn eigen geschiedenis behelst.

,,prozaïsch, terwijl hij toch onder die duffelsche jas een ,,*gloeiende phantasie* verborg, welke ook de ouderdom niet ,,dooven kon. Als JOHANNES soms verlof vroeg om uit te ,,gaan, werd het hem meestal geweigerd; een enkelen keer ,,daarentegen sloeg de vader voor daarvoor in de plaats ,,aan zijn hand de kamer op en neder te wandelen. Dat was ,,bij den eersten blik een armelijke vergoeding, maar toch ging ,,het ermee als met de duffelsche jas, ze verborg iets gansch ,,anders in zich. Het voorstel werd aangenomen, en 't werd ,,geheel aan JOHANNES overgelaten, waar ze heen zouden gaan. ,,Ze gingen dan in gedachte de deur uit naar een nabijgelegen ,,lustslot, of naar het strand, of door de straten, alles zooals ,,JOHANNES 't wilde, want de vader vermocht alles. Terwijl ze ,,op en neder in de kamer gingen, vertelde de vader alles wat zij ,,zagen; ze groetten de voorbijgangers, de rijtuigen gingen ,,met geraas voorbij en overstemden vaders stem; de waar ,,der koekvrouwen was lokkender dan ooit. Hij vertelde ,,alles zoo nauwkeurig, zoo levend, zoo praesent tot het ,,onbeduidendste detail, wat JOHANNES bekend was, zoo ,,uitvoerig en aanschouwelijk wat JOHANNES onbekend was, ,,dat het kind na een half uur wandelen met den vader zoo ,,overweldigd en moede zich voelde, alsof hij een heelen dag ,,uit was geweest. JOHANNES leerde den vader spoedig de ,,tooverkunst af. Wat vroeger episch was, dat geschiedde ,,spoedig dramatisch; de tocht werd een gezamenlijk gesprek. ,,Gingen zij bekende wegen, dan pasten zij op elkander, ,,dat niets werd vergeten; was de weg JOHANNES vreemd, ,,dan combineerde hij, terwijl 's vaders almachtige phantasie ,,in staat was alles te scheppen, iederen kinderlijken wensch ,,als ingrediënt in het drama te gebruiken. Voor JOHANNES ,,was het als ontstond de wereld onder het gesprek, als ware ,,de vader onze Heer en hij zelf diens lieveling, die verlof

„kreeg zijn dwaze invallen zoo lustig daarin te mengen „als hij maar wilde; want hij werd nooit afgewezen, de „vader nooit gestoord, het werd alles in het verhaal opge- „nomen en altijd tot tevredenheid van JOHANNES."

Zoo werd de verbeeldingskracht van den phantasierijken knaap ontwikkeld; zijn phantasie werd zóó productief, dat ze zich met weinig kon behelpen. „Buiten het venster „der huiskamer groeiden ongeveer tien grasssprietjes. Hier „ontdekte hij soms een klein beestje, dat tusschen de sten- „geltjes liep. Deze sprietjes werden tot een reuzenbosch, „dat toch geheel de dichtheid en donkerheid van het gras „had". Zijn phantasie werd echter niet ontwikkeld ten koste van den werkelijkheidszin [1]), zijn vader voerde hem niet in een sprookjesland, de tochten waren „realistisch gedetailleerd." [2]) Ook heeft hij zich niet altijd met 10 grassprietjes moeten behelpen, de vertelling legt maar op één zijde den nadruk, hij heeft ook de natuur leeren liefhebben, in zijn vacanties vooral op Frederiksborg.

De omgang met zijn vader ontwikkelde zijn phantasie, maar niet minder zijn dialectiek. „Met een almachtige phantasie verbond de vader een onwederstaanbare dialectiek." [3]) Hierdoor werd, zegt hij, zijn zin voor het *plotselinge*, *het verrassende* ontwikkeld, welke later zijn blik zou scherpen voor de qualitatieve dialectiek.

„Wanneer bij de een of andere gelegenheid de vader met „iemand zich in een dispuut begaf, dan was hij louter oor, „en des te meer, als alles in een bijna statige orde verliep. „De vader liet steeds de tegenpartij uitspreken, vroeg hem „voorzichtigheidshalve, of hij nog meer te zeggen had, voor hij

1) Skjönt nu hans Sjel tidlig var fört hen til Idealiteten, saa var dog derved hans Tro og Tillid til Virkeligheden ingenlunde svaekket. E. P. 1844—45, 86.

2) Cf. HEIBERG, S. K. i U. o. B. 101.

3) E. P. 1844—45, 83.

„begon te antwoorden. JOHANNES had het betoog van de „tegenpartij met gespannen opmerkzaamheid gevolgd en „was op zijn manier mede geïnteresseerd in den afloop. De „pauze begon, de repliek van den vader volgde, en zie, in een „oogwenk was alles anders. Hoe dat toeging bleef voor JOHAN-„NES een raadsel, maar zijn ziel verlustigde zich in dat schouw-„spel. De tegenpartij sprak weder, JOHANNES was nog meer „opmerkzaam om alles goed vast te houden. De tegenpartij „peroreerde, JOHANNES kon bijna zijn hart hooren kloppen, „zoo ongeduldig wachtte hij, wat er gebeuren zou. — Het „gebeurde; in een oogenblik was alles omgekeerd, het „verklaarbare onverklaarbaar gemaakt, het zekere twijfel-„achtig, het tegendeel duidelijk."

Toen JOHANNES ouder werd, vermoedde hij „dat de reden, „dat zijn vader met één woord alles kon omkeeren, hierin „moest liggen, dat hij zelf (JOH.) in de opeenvolging der „gedachten iets moest vergeten hebben."

Zoo kweekte de vader den intellectueelen aanleg voor philosophie bij zijn kind, dat zoo „verliefd in het denken" zou worden, en 't was niet door doceeren, door kennismeedeeling, hij wekte, hij bracht tot zelfdenken.

Voor den ouden MICHAEL PEDERSEN KIERKEGAARD was echter 't allervoornaamste: het geloof. Christelijk wilde hij zijn kind opvoeden, en hiervan zegt SÖREN later, dat zijn opvoeding menschelijk gesproken onzinnig was: „reeds in „mijn vroegste jeugd had ik mij vertild aan indrukken, „waaronder de zwaarmoedige grijsaard, die ze mij oplegde, „zelf bezweek" (S. V. XIII 564). Ook hier heeft hij weder door een donkeren bril gezien, niet altijd heeft hij een bezwijken van zijn vader gezien; diens kleindochter verhaalt[1]):

---

1) T. a. p. 126 v. Ook Bisschop MYNSTER heeft dezen kant in zijn bekende karakteristiek na M. P. K.'s dood naar voren gebracht.

,,Als er, bald nach einander, seine beiden geliebten Töchter ,,verlor, beugte er wohl sein altes graues Haupt noch tiefer, ,,aber dennoch faltete er seine Hände und ,,lobte Gott der ,,es gegeben und genommen hatte''. Und da die Flam- ,,men sein Haus einschlossen und er eben so plötzlich wie ,,unerwartet vor dieses Schauspiel gestellt wurde, legte er ,,mit derselben Ruhe sein zeitliches Wohlergehen in Gottes ,,Hände, indem er beinah mit feierlicher Freudigkeit hinging, ,,um das anzuordnen, was noch angeordnet werden konnte. ,,Dagegen liesz er sich zuweilen von kleinen Widerwärtig- ,,keiten überraschen, so dasz die Schwermut seiner Natur ,,offenbar wurde. Schwermut war wohl recht eigentlich sein ,,tägliches Kreuz.'' Somber was ook zijn religie, en de zoon hoorde soms verzuchtingen, die uiting waren van ,,het bezwijken er onder.'' En den indruk van het christendom, welken zijn vader hem gaf? Duister was diens blik op de wereld: ,,Leugen, ellendigheid en onrechtvaardigheid regeeren de wereld'' (S.V. XIII 549), en in die wereld moet ,,de waarheid lijden, gehoond en bespot worden.''

Geen Jezuskindje werd hem voorgehouden, maar de ,,Man van smarte aan het kruis.'' Roerend teekent hij dit in zijn ethisch-religieuze verhandelingen (S.V. XI 59/60), hoe deze indruk hem nooit losliet; zijn gedachten gingen naar dien Gekruisigde, hoe 't toch kwam dat hij doodgemarteld werd. Dien na te volgen werd hem gewezen. Zwaarmoedig zag zijn vader hem aan: ,,Zie dat gij Jezus Christus kunt liefhebben.''

Den vader, die hem deze dingen leerde, vereerde hij; in hem zag hij een persoonlijkheid, zag hij waarheid, met hem voelde hij geestelijke gelijkheid. Dat moge een oogenblik verwonderen, waar hij zich toch juist door dien vader ,,waanzinnig opgevoed'' achtte, maar men bedenke, dat was de

duistere blik, waarmee hij *later* zijn jeugd bezag, waardoor hij ook slechts op één zijde van zijn opvoeding[1]) den nadruk legde, maar de vereering was er toen reeds en de piëteit werd gevoed, juist door die zelfde zwaarmoedigheid, welke hem ook weer zoo donker op het verleden deed zien.

HOOFDSTUK II

De Studententijd

In de studentenjaren liggen beslissende momenten voor KIERKEGAARD's denkrichting en schrijverswerkzaamheid. Hierbij doelen we niet enkel op uitwendige ,,facta'', als den dood zijns vaders en het drama zijner verloving, welke een reusachtigen invloed op hem hebben gehad, en zijn schrijverswerkzaamheid voor een groot deel beheerschen. Doch reeds vóór deze gebeurtenissen begint zijn geestesstrijd ; de ,,kolos van het christendom waggelde'' reeds. In de studentenjaren zien we al de kiem der overwinning, hij gaat zien waar 't heen moet, worstelt om in die richting te komen. In deze jaren, waarin machtige stroomingen hem overweldigen en meevoeren, begint ook de reactie daartegen ; hij begint lijnen van denken te zien, langzamerhand wórdt dit alles in hem, zijn latere denkbeelden worden voorbereid, en als hij zijn dissertatie schrijft, zien we daarin zijn latere ideeën uitgestippeld.

Ook in godsdienstig-wijsgeerigen zin zouden we dezen tijd kunnen typeeren met het woord van OEHLENSCHLAEGER, het

1) Nl. dat zijn vader hem te vroeg, als kind in de diepte van het christendom wilde inleiden.

gemeenschappelijk sjibboleth van KIERKEGAARD en EMIL BOESEN. [1])

Dog Tiden kommer, Tiden gaar,	Doch de tijd komt en de tijd gaat,
En kirke i det fjaerne staar.	Een kerkje in de verte staat.

„In de verte", 't is er nog niet, vooral niet bij KIERKEGAARD, maar hij ziet het, de weg is er heen.

Den 30sten Oct. 1830 werd KIERKEGAARD student te Kopenhagen en kort daarop (1 Nov.) ingeschreven bij de Koninklijke lijfgarde, doch na enkele dagen weer als ongeschikt voor den dienst ontslagen.

Naar den wensch van zijn vader studeerde hij theologie, maar van geregelde studie kwam weinig, van examens nog minder. Student zijn is romantisch. We zien 't ook bij KIERKEGAARD. Tot groote ergernis van zijn vader leefde hij duur zonder over examen-doen te denken; rijtoeren waren aan de orde van den dag; het theater had groote aantrekkingskracht; MOZART's DON JUAN had zijn oogen voor een nieuwe wereld geopend.

Later zag KIERKEGAARD op deze jaren terug als op den duisteren tijd van zijn leven, hij spreekt „van de uitspattingen van zijn jeugd" (Pap. II 196) „van zonde en uitspatting en menschelijk gesproken bijna meer waanzinnig dan schuldig" (E. P. 1848, 61) en „afdwalingen tot den weg des verderfs toe" (S. V. XIII 567). Hij heeft bevaren „de bodemlooze zee der genietingen" (Pap. I 56).

Aan den anderen kant zien we den hartstocht zijner melancholie nu ontketend, zijn zwaarmoedigheid wordt voor hem wat de Engelschen noemen „my castle" (cf. Pap. II 164), ja later zal hij zijn zwaarmoedigheid „bijna waan-

---

1) Zie C. KOCH, S. KIERKEGAARD og EMIL BOESEN. BREVE og Indledning med et Tillaeg. 1901 p. 29.

zinnigheid" noemen, „die ongelukkige melancholie, welke op een punt een soort partieële waanzinnigheid is geweest."

KIERKEGAARD heeft zijn melancholie geërfd ; zoo ziet hij er zelf ook op, maar hij spreekt er ook over als schuld. 't Is een „doorn in het vleesch", vaak spreekt hij geheimzinnig over zijn hartstochtelijke melancholie, welke hij karakteriseert als „een wanverhouding tusschen ziel en lichaam." Men heeft gedacht aan een lichamelijke abnormaliteit, maar voor KIERKEGAARD zelf was 't toch in de eerste plaats psychisch lijden. Over zijn „ziekte" wordt ook geen licht verspreid door wat de doctoren, die hem in het Frederikshospitaal behandelden, meedeelen. [1])

Een geheel nieuw licht over de oorzaak, welke zijn melancholie deed losbarsten, werpt het reeds geciteerde boekje van den bekwamen psycholoog P. A. HEIBERG : „En Episode i KIERKEGAARD's Ungdoms liv", [2]) waar hij deze in verband brengt met de genoemde „uitspattingen der jeugd", welke men tot nu toe beschouwde als zonde in het denken alleen. Hij verdedigt hier de hypothese, dat KIERKEGAARD eenmaal als student (in 1836) door vrienden verleid, in dronkenschap een huis van ontucht heeft bezocht. Het berouw bleef niet uit, de wroeging kwam over het verlies van reinheid, waarop hij religieus zag als zijn „doorn in het vleesch", maar ziekelijk melancholisch werd hij ook gekweld door bekommernis over mogelijk vaderschap.[3]) De melancholie was gewekt, ze woedt bij hem voort. Deze hypothese kan veel verklaren zoo b.v. het niet willen aannemen van een predikambt. We willen echter niet oordeelen over deze hypothese,

---

1) Cf. HEIBERG, S. K. i B. o. U. 38 e. v.

2) Reeds vroeger was een vermoeden in deze richting uitgesproken, door P. A. ROSENBERG, in zijn S. K. 1898 p. 15/6.

3) Later wordt deze overwonnen.

Heiberg heeft de waarschijnlijkheid groot gemaakt, maar toch sta ik er nog eenigszins aarzelend tegenover: de psychologie van een enkele menschenziel uit diens papieren opgebouwd is altijd zoo onzeker, vooral bij een melancholicus, bij wien phantasie en werkelijkheid zoo dicht bijeen liggen; het waarschijnlijkste is soms toch niet werkelijk. Maar als 't de werkelijkheid weergeeft, dan is de „poeniteerende" Kierkegaard een andere Augustinus, voortdurend zoekend naar vergeving der zonden.

Waar we Kierkegaard's studententijd beschouwen, is het ons nu vooral te doen, om in te komen in zijn denken van dezen tijd, om daar de godsdienstig-wijsgeerige grondgedachten na te speuren.

Zijn denken — ja het denken was alles voor hem, hij was „dweepend verliefd op het denken" (E. P. 1844-45, 80). „Het „meest onbeteekenende en meest beteekenisvolle prikkelde „hem evenzeer om van daaruit zijn operaties te beginnen; „op het resultaat kwam het hem niet zoozeer aan, slechts „de bewegingen interesseerden hem . . .; zijn lust was steeds „om slechts door te dringen; overal waar hij een Labyrinth „vermoedde, daar moest hij een weg vinden; begon hij daar„mee, dan kon niets hem tot staan brengen"; (Ibid. 85) „de consequentie was hem een scala paradisi" (Ibid. 80).

Niet één ding of één vak houdt zijn gedachten bezig, maar feitelijk alles wat zijn geest ontmoet; hij drinkt niet bezadigd uit den „beker der wetenschap", maar „is er in nedergevallen" (Pap. I 56). „Zijne interessen staan niet alle gesubordineerd onder één, maar ze staan alle gecoordineerd" (Pap. I 48). Naar allerlei kanten gaat zijn denken; hij leest en studeert veel. Zoowel philosophische en theologische werken als ook sagen en sprookjes, de romantische literatuur, Faust, de Wandelende jood en Don Juan boeien

zijn geest; maar ook werd zijn geestdrift gewekt voor de natuurwetenschap door den zoöloog LUND en we zien hem botanische tochten maken. Doch deze geestdrift duurt slechts kort; spoedig maakt ze plaats voor tegenzin, andere problemen hebben van meet af aan zijn wezenlijke belangstelling. „Het leven door rede en vrijheid heeft hem altijd 't meest „geïnteresseerd; de raadselen des levens te verklaren en op „te lossen is steeds zijn begeerte geweest" (Pap. I 49).

Maar er is nog geen eenheid in zijn denken, geen vaste lijn, zijn romantische geest mist nog continuiteit en houvast; maar hij voelt het als iets smartelijks, dat alles bij hem vliegend is: vliegende gedachten — vliegende jicht (1838 Pap. II 104) en nog in 1839 schrijft hij: „dat is juist 't smarte- „lijke met mij, dat mijn heele leven een interjectie is en niets „nagelvast heeft, alles is beweeglijk — niets onbeweeglijks, „geen vast bezit" (Pap. II 151). Als de romantici „verandert" hij steeds, maar er is behoefte aan rust, aan vastheid.

Terwijl hij zoo in alle richtingen studeert en alles aangrijpt, publiceert hij enkele satirische artikelen in HEIBERG's blad, waarvan de eerste twee pseudoniem, welke PAUL MÖLLER aan HEIBERG zelf toeschreef en het beste en geestigste noemde, wat deze ooit had geschreven.[1]) Zijn denken moeten we echter vinden in zijn geregeld bijgehouden dagboeken, nulla dies sine linea; die geven ons een blik op zijn studie en de schommelingen van zijn gemoed; daar zien we de oefeningen achter de coulissen, waar de gedachten naar voren treden „met de navelstreng der eerste stemming" (Pap. II 70).

Zijn denken ging in vele richtingen; niet, dat medestudenten daar veel invloed op hadden (Pap. I 59), ook niet zijn pro-

---

1) Cf. BAERTHOLD. Noten zu S. K.'s Lebensgeschichte 1876 p. 18.

fessoren, slechts twee uitgezonderd : SIBBERN, [1]) de vijand van alle abstractie, wiens denken uitging naar leven en werkelijkheid, en PAUL MÖLLER, [2]) de man van de ,,persoonlijke waarheid'', die hem ook in de studie der Grieken inleidde.

BRANDES zegt in zijn boek over KIERKEGAARD (p. 21), dat, indien in zijn studententijd de orthodoxie aan de universiteit in de mode ware geweest, hij met zijn polemisch karakter deze wel in een ongunstig licht zou hebben gesteld, dat nu dit lot de ,,Speculatie'' trof. Ten onrechte : we zien den jeugdigen KIERKEGAARD juist meegevoerd worden door de geestelijke stroomingen, ook door HEGEL; PROF. SIBBERN spreekt over zijn ,,hegelschen tijd'' (E. P. 1833-44, LII). We zien in zijn papieren, ja ook het begin van den strijd tegen HEGEL, maar toch nog duidelijk den invloed, welken deze philosoof op hem had. Zijn hegelsche tijd is nog niet voorbij ; zoo schijnt hij in 1836 het plan te hebben gehad bijdragen te verzamelen tot ,,en karakteristik af Middelalderens Tidsaand'', zijn interesse hierbij is zuiver abstract-hegelsch-philosophisch om door de bepaling van begrippen als : het antieke, het romantische (,,dialectische''), het moderne, het komische, het tragische enz. de stadiën te fixeeren in de geestesontwikkeling in 't geheel genomen, zoowel in de ,,wereldhistorie'' als in den ,,Mikrokosmos'' van het enkele individu (cf. Pap. I, p. XV en XVI). Deze abstract-hegelsche begripsbepalingen ontmoeten we voortdurend.

Telkens vinden we bij hem ook de hegelsche trits, de hoogere eenheid der tegendeelen [3]) b.v. Don Juan, de eeuwige

---

1) Cf. E. P. I, 833-43 en LII.

2) Cf. Opdracht ,,Begrebet Angest.'' Pap. II 101, 103, zie ook H. HÖFFDING Danske Filosofer 1909 p. 148 en 118 e.v.

3) Zie ook Pap. I 108. Ook acht hij alle waarheid slechts waarheid tot op zekere hoogte, dan wordt ze weer onwaarheid. Cf. Pap. II 257.

Jood en de eenheid van beiden in Faust (Pap. I 220), zoo ook de Page in Figaro, Papageno in de Tooverfluit en de eenheid dezer twee stadiën in Don Juan (Pap. I 304-307). Hij ziet de begrippen zich ontwikkelen in de wereldhistorie en omslaan in hun tegendeel (cf. bv. Pap. I 132) en Don Juan, Faust enz. zijn Idee-representaties.

Maar de strijd tegen HEGEL begint ook reeds; typisch voor het begin daarvan is de vraag aan SIBBERN bij een ontmoeting op de markt: ,,welke de verhouding is tusschen philosophie en het leven in de werkelijkheid?" [1]) De vraag komt op in het brein van een hegeliaan, maar als hij naar 't antwoord zoekt komt hij in strijd met zijn hegelsch denken. ,,*Het leven in de werkelijkheid*", dàt begint zich bij hem tegen HEGEL te verzetten, daar, ziet hij, is 't anders dan in het systeem. [2]) Zijn geest gaat uit naar de raadselen des levens, en voor dat leven is geen plaats in het systeem, het is incommensurabel, ontoegankelijk voor die abstracte dialectiek (cf. Pap. II 350). De menschen worden in het systeem gemaakt tot abstracties (Pap. I 150), maar hij kan van alles abstraheeren, doch niet van zich zelf (Pap. I 93). [3])

De wereld een noodwendige ontwikkeling, maar hoe moet die theorie werken in het *leven*? [4]) Zal ze alle werkzaamheden niet verlammen? of is ze alleen geldig voor het ver-

---

1) Cf. E. P. 1833-43 LII.

2) In het leven zijn 4 stadiën, het systeem heeft er slechts 3. Pap. I 309 en 109, hier op pag. 309 spreekt hij 't ook reeds uit, dat het systeem beginnen moet met een conflict.

3) DÖD OG HELVEDE, jeg kan abstrahere fra Alt, men ikke fra mig selv, jeg kan ikke engang glemme mig selv, naar jeg sover.

4) Daarop komt 't aan; zoo in 1839 (Pap. II 167): Först da naar det ved Livets Opfattelse ikke laengere er et Tankeexperiment ligeoverfor et andet Tankeexperiment, men en Anskuelse, der netop i Kraft af at vaere dette har en Drift (en indre, en immanent Magt) til at fordre sig realiseret.

leden, zoodat ze het heden als een raadsel laat staan ter oplossing aan een volgend geslacht? Maar wat baat mij dan de philosophie? En zullen zij, die haar liefhebben, kunnen resigneeren, de wereld haar scheeven gang laten gaan, en wat moet men van hen denken; is dat een fout bij hen of bij het systeem? (Pap. I 102).

Hij komt op tegen een theologie, die ja en neen tegelijk wil (Pap. II 33). De verhouding van denken en zijn bij Hegel wekt zijn tegenspraak, hij ziet een gapende kloof tusschen de abstracte deductie en het historisch werkelijke (cf. Pap. II 353).

Hegel's epigonen in Denemarken wekken reeds zijn ironie, hij waarschuwt tegen hen: „Wacht u voor de valsche profeten, die in wolfskleederen tot u komen, maar van binnen zijn ze schapen: dat zijn de phraseologen" en hij voegt daar aan toe: „dat zijn nl. de systematische wolven." (Pap. II 89). [1])

De behoefte naar leven in de werkelijkheid is ontwaakt, zijn *persoonlijkheid* komt tegen Hegel in verzet, die mag niet verdampt worden tot een abstractie. Zijn peroonlijkheid kent in dat leven der werkelijkheid vrijheid, het kruis dat de philosophie niet dragen kon, maar waaraan ze bleef hangen (Pap. II 257).

Kierkegaard is verwant aan den humorist, die, zooals hij zegt, oog heeft voor het incommensurabele, dat de philosophie nooit kan berekenen, en daarom moet verachten. Maar die humorist leeft in de volheid en voelt daardoor, hoe veel er voortdurend nog achter blijft, al heeft hij zich allergelukkigst uitgedrukt. De systematicus meent, dat hij alles kan zeggen en wat zich niet laat zeggen is foutief

1) Cf. Pap. I 138 e. v.

of ondergeschikt (Pap. II 78). KIERKEGAARD heeft oog voor het incommensurabele, en voor de tegenstrijdigheden. Hij ziet absolute tegenstellingen; wat de relatieve betreft daar heeft men HEGEL niet voor noodig, die mogen gemedieerd worden, maar dat de absolute gemedieerd zullen worden, daar protesteert de persoonlijkheid in alle eeuwigheid tegen; die herhaalt in alle eeuwigheid het onsterfelijk dilemma: zijn of niet zijn, dat is de vraag (Pap. II 173/4). Ook hier is 't weder de *persoonlijkheid*, die protesteert, en het leven in de werkelijkheid, dat den humorist en ook KIERKEGAARD van het systeem verwijdert. Zijn denken zal anders gaan dan dat der systematici, het wordt gedreven door pathos en stoot tegen de paradox aan. [1]) Maar de paradox is voor hem nog niet de uitdrukking der hoogste waarheid, paradoxen zijn voor hem nog „onvoldragen grandioze gedachten."

Het was geen wonder, dat HEGEL den jongen man met scherpe dialectiek, verliefd op het denken, voor wien consequentie een scala paradisi was, bekoorde; evenmin verwondert het ons, dat de Romantiek, zooals ze zich openbaarde in de groote Duitsche cultuurperiode, den phantasierijken en zwaarmoedigen KIERKEGAARD geheel veroverde. Hier komen verwante tonen tot hem, gretig verslindt hij de werken der Duitsche romantici, zijn dagboeken zijn vol citaten van en opmerkingen over hen. In deze dagen is bijna alles aan hem romantisch. Zijn leven is romantisch, zijn studeeren is romantisch; leven en denken, 't is beide een „wandern"; is zijn denken in vele opzichten niet gelijk een spel, immers het doel ontbreekt, 't is „vliegend", niet „nagelvast". De dichter in hem leeft zich uit; de hartstocht is niet beteugeld, de phantasie speelt haar spel; het stemmingsvolle, geheim-

1) Cf. Pap. II 257, 169.

nisvolle trekt aan, hij leeft in sagen en fabelen, hij leeft in de wereld der phantasie. Die gansche aesthetische wereld, met haar humor en ironie, haar ongebonden vrijheid, ze trok hem aan, hij leefde er in. Zijn geest ging uit naar de oplossing der levensraadselen — welnu hier lagen levensproblemen.

Doch waar is de vrucht der zoo streng christelijke opvoeding? KIERKEGAARD was toch theoloog, studeerde hij wel theologie? Stellig het christendom laat hem niet los, en als theoloog houden zijn gedachten zich natuurlijk ook bezig met christelijke en theologische problemen. Bepaalde vragen treden telkens naar voren, zoo de praedestinatie, AUGUSTINUS tegenover PELAGIUS, de vrijheidsidee. Ook tegen de rationalistische dogmatiek zien wij hem zich spoedig keeren; het christendom is geen leer, het moet existentieel zijn.

Nu willen we vragen: hoe stond KIERKEGAARD persoonlijk tegenover het christendom, had hij er zich persoonlijk reeds iets van toegeëigend?

In de theologie stuitte hij op groote moeilijkheden, in het christendom eveneens. In de orthodoxie [1]) was hij om zoo te zeggen opgegroeid, maar nu hij zelf begon te denken, begon deze reuzenkolos te waggelen. In enkele punten kon hij het er wel mee eens zijn, in vele zag hij het scheeve, maar de hoofdbasis moest hij in dubio laten staan. Toen *deze* veranderde, nam het geheel natuurlijk een gansch andere gedaante aan en zijn opmerkzaamheid werd naar een ander phaenomeen geleid: het *rationalisme*, hetwelk hij in 't geheel genomen een tamelijk povere figuur vond. Voor zoover de rede zich consequent voortzet en nu 's menschen diepste

1) Cf. bij het volgende Pap. I 50 e. v. (1835).

en innerlijkste verhouding tot God en zoo van haar standpunt het christendom beziet, in zoover is er niets tegen in te brengen, maar zoo doet het rationalisme niet; het krijgt zijn eigenlijke kleur van het christendom, het baseert zijn uiteenzettingen op de Schrift. De fout ligt dus hierin, dat de rationalisten, als zij een eenheid met de Schrift vinden, zich daarop baseeren en overigens niet, en zoo op twee andersoortige standpunten staan. Rede en Schrift liggen naast elkaar, nu eens beroepen zij zich op de rede tegen de Schrift, maar zijn ze het met de Schrift eens dan zenden ze een legioen schriftuurplaatsen aan ieder punt vooruit. Ze sturen als CAMBYSES op zijn tocht naar Egypte de heilige kippen en katten vooruit, en zijn daarom ook gereed om, als de romeinsche consul, de heilige kippen over boord te gooien, als ze niet eten willen.

Hij heeft meer tegen het rationalisme: het christendom is geen leer, CHRISTUS leerde niet maar verloste; zijn werken zijn de hoofdzaak (Pap I 12, 13); in de rationalistische dogmatiek, waar CHRISTUS' verschijning enkel een declaratie van Gods onveranderlijke liefde is, blijft het vreemd, dat God CHRISTUS, die enkel gezonden werd om de menschen te onderrichten, daarvoor laat lijden en sterven, terwijl geen straf de schuldige menschen treft (13/14). Tot het geloof komt men niet door het verstandelijk denken, een wilsbesluit is hier noodig (16); in het persoonlijke ligt de kern.

Zoo *denkt* KIERKEGAARD over het christendom en voelt dat door al dat peinzen over het „objectieve" de kolos zal blijven waggelen; het is een levensprobleem waarbij het tenslotte toch aankomt op het „subjectieve" „'t voor mij". Al koos hij een ander studievak, zoodat hij voor andere vraagstukken geplaatst zou worden, toch zou hij niet tot rust komen, hoogstens voor

korten tijd.[1]) „Dat, wat mij eigenlijk ontbreekt, is met mij „zelf in 't reine te komen over *wat ik moet doen*, niet over „wat ik moet weten, behalve voorzoover als aan ieder han- „delen een weten vooraf moet gaan." Hij moet vinden, wat God wil dat *hij* zal doen, een waarheid, „die waarheid „*voor mij*[2]) is, vinden *de idee, waarvoor ik wil leven en sterven.*" Wat baat het een mensch of hij al een z.g. objectieve waarheid uitvond..... of hij de beteekenis van het christendom kon ontwikkelen, en vele afzonderlijke phaenomenen ervan kon verklaren, als dat christendom *voor hem zelf en zijn leven* geen diepere beteekenis had? Wel wil hij niet ontkennen, dat hij ook een *imperatief van kennen* aanneemt; en dat daardoor ook op de menschen kan worden gewerkt, *maar dan moet de waarheid levend in hem worden opgenomen*, en dat beschouwt hij nu als het allervoornaamste. Daarnaar dorst zijn ziel als Afrika's woestijnen naar water, dàt is het wat hem ontbreekt. Een volkomen menschenleven te leven, niet enkel een van kennen, zoodat hij daardoor zijn gedachte-ontwikkelingen niet gaat baseeren op — ja, op iets dat men objectief noemt — iets dat toch in ieder geval niet zijn eigen is, doch op iets dat samenhangt met den diepsten wortel van zijn existentie, waardoor hij om zoo te zeggen is ingegroeid in het goddelijke, daar vast mee samenhangt, al stortte de wereld ook ineen. Dat ontbreekt hem, en daarnaar streeft hij (ib. 55).

Zagen we in zijn aanvankelijke oppositie tegen Hegel, hem uitgaan van het leven in de werkelijkheid, ook hier draait alles om datzelfde, ook hier is 't eveneens de persoonlijkheid, die hij redden wil, en reeds hier komen we in aanraking met

---

1) Cf. ook voor het volgende Pap. I 53 e. v.

2) „Dan eerst ontvangt de mensch een innerlijke ervaring". (Noot van Kierkegaard).

wat later centrale gedachten zullen zijn: het existentieele, en subjectiviteit tegenover objectiviteit.

Een „brandpunt" moet er zijn, zoo'n „innerlijk handelen van den mensch"; naar zulk een brandpunt verlangt hij; zoowel op de bodemlooze zee der genietingen[1]), als ook in de diepten der kennis heeft hij tevergeefs een ankerplaats gezocht.

Het *Ik* vond hij niet; γνωϑι σεχυτον moet het eerste zijn, dat is het grond-constitueerende. Wanneer men zoo innerlijk zich zelf heeft leeren verstaan, krijgt het leven rust en beteekenis (cf. 56). Ofschoon hij nu nog lang niet zich zelf zoo innerlijk verstaat, heeft hij toch getracht zijn individualiteit te bewaken met diepen eerbied voor haar beteekenis — den onbekenden God vereerd (cf. 58).

Het lot is geworpen; hij gaat den Rubicon over; wel voert de weg tot een strijd, maar hij wil niet terugdeinzen (60), niet achterom zien, hij wil den blik op zich zelf slaan, beginnen inwendig te handelen.

Waar ziet hij den weg, die wel is waar een weg van strijd is, maar waar hij de ankerplaats, het Ik zal vinden? Zonder twijfel in het christendom, dat hem nu in onrust brengt; daar moet hij de idee vinden waarvoor hij leven en sterven kan. Maar het overgeleverde geloof, de orthodoxie waggelt, en het rationalisme bevredigt hem niet; doch dit weet hij van het christendom: het essentieele daarvan is de verlossing. Hier ligt „de gapende kloof" tusschen christendom en philosophie.[2]) Philosophie en christendom laten zich nooit vereenigen, want de verlossing strekt zich uit over den ganschen mensch; of moeten wij ons 's menschen moreele krachten

1) De genietingen gaven onechte bezieling, verveling en verscheurdheid volgde er op. Men vergelijke het later door hem beschreven aesthetische stadium.

2) Nl. de speculatieve denkrichting.

als gebrekkig en daarentegen zijn kennen onbeschadigd denken? (Pap. I 65).

Philosophie kan nooit een overgang tot het christendom zijn, ook niet al gaf ze toe, dat ze de raadselen des levens niet vermocht op te lossen (ze zou hier haar eigen bankroet bekennen), ze zou blijven staan bij dat negatieve resultaat; de geheele voorstelling van een verlossingsdrang moet noodwendig van elders in den mensch komen, nl. eerst gevoeld worden en daarna gekend. En als de philosophie dien verlossingsdrang en verzekerdheid der verlossing bij velen opmerkte en dezen trachtte te verstaan, dan zou ze de noodzakelijkheid der verlossing toch niet kunnen erkennen. Hier ligt de kloof; het christendom stelt het menschelijk kennen als gebrekkig door de zonde, als hersteld in het christendom; hier komt de verlossing van buiten; de philosoof geeft zich rekenschap qua mensch van de verhouding van God en mensch, het resultaat kan zeer goed als beperkt worden beschouwd, voor zoover de mensch een beperkt wezen is, maar tegelijk als het grootst mogelijke voor den mensch qua mensch. De philosoof kan stellig komen tot de voorstelling van 's menschen zonde, maar daaruit volgt nog niet de erkenning, dat de mensch naar verlossing haakt, allerminst naar een verlossing die moet komen van God, maar wel een relatieve verlossing, waarbij de mensch zich zelf verlost. Hij blijft in de immanentie (67).

Van het redestandpunt gezien zijn de christenen als menschen, die zich hebben gefixeerd in een bepaalde idee, hebben zij de ooren gestopt voor allen twijfel. En de scherpzinnige hoofden onder hen? Ja, die hadden ook steeds een of andere ketterij, en verder ziet men ook wel menschen als DON QUICHOTTE met groote scherpzinnigheid en toch geplaagd door een idée fixe. Maar de christenen zeggen steeds:

men [1]) moet eerst christen zijn, wil men hen beoordeelen. En hoe zagen deze christenen op de niet-christenen? Ze beschouwden de goden der heidenen als werken des duivels, hun deugden als blinkende zonden. Het evangelie werd gepredikt als den heidenen een dwaasheid, den joden een ergernis.

„Het christendom is een radicale kuur, een sprong der vertwijfeling." In het christendom komt ons een bedompte dampkring te gemoet: alles is zondig in deze wereld, zoowel de mensch als de natuur, zoo is voor den christen het heden; maar bovenal waar de christen zich bezighoudt met de toekomst: rijk is zijn phantasie, als hij denkt aan straf, ondergang en eeuwige pijn, en even arm is deze, als hij spreekt over de zaligheid der uitverkorenen.

„Mij, zegt KIERKEGAARD, is de voorstelling altijd meer „weldadig voorgekomen: de groote buitengemeen begaafde „mannen der geheele wereld, die ingrepen in den gang der „menschen-ontwikkeling, vereenigd te zien, voor *mij* is de „gedachte bezielend geweest: een zoodanige hoogeschool van „het menschengeslacht in diepsten zin, een zoodanige weten„schappelijke republiek, waar wij — onder eeuwigen strijd „tusschen de tegenstellingen — ieder oogenblik in kennis „groeiden; waar de dikwijls verborgen en weinig bekende „oorzaken en werkingen van het verleden ontsluierd werden „in haar volle licht" (Pap. I 71).

De verlossingsdrang moet van elders in den mensch komen, niet van uit het denken, maar — voelt KIERKEGAARD zich niet meer thuis in het „redestandpunt" ? (cf. 't „wij" en „ik"). Willen deze laatste citaten niet zeggen: hij wil nog geen

---

1) Pap. I 69. KIERKEGAARD zegt: „dat *wij* . . ." hij rekent zich zelf dus ook buiten het christendom, voelt zich dus verwant aan dat standpunt buiten het christendom.

christen zijn? Toch is hij niet verre van het koninkrijk Gods, hij voelt waar het centrum van het christendom ligt, hij vóelt hoe het individu er tegenover moet staan. Maar wil hij zich wel aan die radikale kuur onderwerpen? Durft hij dien sprong wel wagen; dringt de nood hem wel tot dien sprong? KIERKEGAARD wordt heen en weder geslingerd, „voor mij," zegt hij, voel ik me aangetrokken ('t is meer *weldadig*) tot het redestandpunt. Ja aangetrokken; het heeft bekoring, maar de rede is niet meer oppermachtig voor hem (we zagen 't in het voorafgaande), hij wordt ook vastgehouden door het christendom; het leven en de onrust des levens [1]) laten hem niet los, maar de onrust is nog niet groot genoeg om den verlossingsdrang te wekken, en daarom „gaat het met het christendom of liever met het christen „worden als met iedere radicale kuur, men stelt ze zoo lang „mogelijk uit" (Pap. I 64).

De philosophie, welke hem bekoord had, bevredigt toch niet. JOHANNES CLIMACUS beschrijft ons later in „De omnibus dubitandum est" hoe hij eigenlijk niet kon beginnen te philosopheeren, hoe hij voortdurend voor onoplosbare vragen bleef staan. Oplossingen kan hij niet vinden of het denken moet buiten zijn sfeer treden, en hij krijgt de overtuiging, dat een levensbeschouwing niet langs den weg van het denken gevonden kan worden. We zeiden: hij werd heen en weder geslingerd en terecht zegt RUDIN [2]), dat hij van den *eisch* van het christendom nooit vrij is geweest; in dezen zin is het waar, wat hij later zal zeggen: „gebroken met het christendom of het opgegeven heb ik nooit" (S.V. XIII 564).

---

1) Zie boven, p. 28.

2) „Och fri från kristendomens fordran var han heller aldrig." W. RUDIN, S.K.'s PERSON och Författarskap 1880 p. 23.

Het christendom, de dingen des geloofs houden hem vast, maar hoever bezit hij er iets van ? „Als ik eens een ernstig christen word", zegt hij Dec. 1837 (Pap. II 98). Is het besef van het nog niet verkregen hebben, niet een teeken dat er reeds iets in hem werkt ? In April, '38 heet 't nog : „Wanneer „CHRISTUS in mij woning zal maken, moet 't gaan naar het „opschrift van het evangelie van dezen dag in den almanak : „CHRISTUS komt binnen door gesloten deuren" (Pap. II 253). CHRISTUS' komst wordt reeds voorbereid, juist hierin dat hij voelt : 't is nog geen innerlijk bezit. Terwijl hij vroeger (Pap. I 150) uitspreekt : „dien weg *moeten* wij allen gaan over de brug der zuchten in de rust der eeuwigheid", zegt hij nu „dien weg *gaan* wij allen" (Pap. II 226). Hij bidt [1]), en wil zich wenden tot Hem, die zich verheugt over één zondaar die zich bekeert.

Steeds sterker wordt de begeerte, zoodat hij het in Juli, '38 uitspreekt dat hij er aan werken wil, in een veel innerlijker verhouding tot het christendom te komen, want tot nu toe heeft hij voor zijn waarheid gestreden, er buiten staande ; als SIMON VAN CYRENE droeg hij het kruis op uitwendige wijze (Pap. II 107). De kerk is aanmerkelijk nader gekomen, schrijft hij aan BOESEN, maar voor 't oogenblik is hij nog niet meer dan een *toehoorder*. [2]) Hij ziet het groote gevaar (voor theologen zoo bijzonder groot) zich in het christendom in te praten in plaats van er in te leven, en ook is hem niets weerzinwekkender, dan de „spidsborgerlighed", die God meent lief te hebben, de handen behaaglijk gevouwen op den buik, terwijl van het in een zachten leuningstoel nedergebogen hoofd zich een slaperige blik richt naar den zolder (Pap. II 74).

1) Cf. Pap. II 46, 47, 98.
2) Koch S. K. o. E. B. 49.

Neen, wie God wil liefhebben, moet hem eerst hebben gevreesd.

We zien dus een gisting in zijn innerlijk leven, vooral in 1838; 't is in dat jaar dat er dingen gebeurd zijn, die dit voornemen om in „een veel innerlijker verhouding tot het christendom te komen" hebben gewekt en zullen versterken.

Van werken voor een examen was KIERKEGAARD nooit een vriend geweest, hij hield meer „van het vrije, misschien daardoor een weinig onbepaalde studeeren", dan dat men zoo precies weet, welke gerechten men iederen dag in de week krijgt (cf. Pap. I 51); maar hij wil zijn vader genoegen doen (die nl. meent, dat het „eigenlijke Kanaän aan de andere zijde van het theol. examen ligt"): „Zoo zal ik me aanpakken" (1835). Maar erg greep hij zich niet aan, van het examen kwam niets, hij bleef studeeren in alle richtingen, het romantische leven en studeeren werd op dezelfde wijze voortgezet.

Dit smartte zijn vader; hoe anders had hij juist van dezen zoon gehoopt. De oude man werd steeds zwaarmoediger, hij zag zijn kinderen sterven, ook zijn vrouw heengaan, hij bleef alleen met Peter en Sören, en van den laatste moest hij verdriet beleven. Maar wat hem 't zwaarste drukte, was het geheim zijner jeugd, hetwelk hij tot nu toe zwijgend had gedragen; maar nu kort voor zijn dood in 1838 hebben zijn zonen het vernomen. „Toen was 't, dat de groote aardbeving „geschiedde . . . toen vermoedde ik, dat mijns vaders hooge „ouderdom geen goddelijke zegen, maar eer een vloek was. „. . . Een schuld moest rusten op de gansche familie, een „straf Gods moest over haar zijn" (Pap. II 269). Nu begreep hij, dat zijn geslacht van de aarde moest worden verdelgd; soms vond hij verzachting in de gedachte, dat

zijn vader hem tot rust had willen brengen, door dèn troost des geloofs, opdat een andere betere wereld voor hem zou openstaan.

Nu heeft hij zijn vader gezien, gelijk SALOMO in zijn droom DAVID zag (cf. S. V. VI 236); hij verstaat nu meer van de opvoeding van zijn vader: zie dat ge JEZUS CHRISTUS lief kunt hebben; nu begrijpt hij wat zijn vader „stille vertwijfeling" [1]) noemde. Zijn liefde en eerbied voor den vader wordt niet minder, maar innerlijker, slechts somberder door medegevoel en hij dankt God voor dien vader, „die, zoo „hoop ik, met Uw hulp grooter vreugde zal hebben van „mijn vader ten tweeden male te zijn, dan hij dat gehad heeft „van den eersten keer" (9 Juli, '38).

Den 11en Aug. sterft MICHAEL PEDERSEN KIERKEGAARD. Had SÖREN gehoopt, dat zijn vader nog enkele jaren zou leven, nu ziet hij zijn dood als het laatste offer, dat zijn liefde den zoon bracht; hij is niet gestorven van hem weggaande, maar voor hem („thi han er ikke död fra mig, men död for mig"), opdat er nog iets van hem terecht zou komen. De band tusschen vader en zoon wordt niet verbroken.

KIERKEGAARD grijpt zich aan en doet in 1840 zijn examen.

Zijn geestelijk leven was in gisting, het jaar 1838 zal 't verdiepen, hem niet oppervlakkiger naar het christendom doen grijpen, o neen, „het vertrouwen op God mag geen vluchtige gedachte, geen inval van 't oogenblik zijn" (Pap. II 123). Nu kent hij het vreezen en beven voor God, maar laat God nu ook zijn zachte stem laten hooren, dat wij zijn kinderen zijn, dat wij Abba Vader kunnen roepen (132). De drang naar verlossing is ontwaakt. „CHRISTUS

1) Cf. SV. VI 189 en Pap. II 185/6. Zie over Salomo's droom en de „stille vertwijfeling" beneden bij de behandeling der Stadiën, pag. 149—152.

„wandelt op de zee. Heer breng de golven in deze borst tot „rust, stil de stormen! Mijn ziel wees stil . . . opdat God in „u kan rusten, dat zijn vrede u kan overschaduwen . . .” (133) steeds dringender wordt de bede om troost, om vrede, [1]) den troost die alleen in JEZUS CHRISTUS te vinden is. „O „Heilige Geest, bewaar gij ook mij vaster en vaster verbonden „aan Hem, mijn Redder en Verlosser . . . in wien alleen „zaligheid te vinden is . . , dat ik Zijn eigendom ben nu en „in alle eeuwigheid” (201).

Overal vrees voor God, maar ook een grijpen naar Zijne liefde, een zien van Gods geweldige hand en een zich uitstrekken naar zijn „milde hand,” ja er is „altijd een nacht voor den dag” (138). Hij roept om het licht, maar de dag is nog niet aangebroken.

Met den wasdom van zijn geestelijk leven gaan ook zijn denkbeelden in dezelfde richting; minder dan voorheen houdt de Romantiek hem bezig, steeds meer verdiept hij zich in christelijke problemen en worden alle problemen vanuit het christendom beschouwd. De kloof tusschen christendom en philosophie wordt steeds scherper gezien, het christendom staat tegenover het menschelijk denken, men leert het alleen door openbaring (cf. 195), maar ook staat het tegenover de wereld, het wekt ergernis. Dieper peilt hij thans het christendom, zich stellend tegenover alle pantheisme, de persoonlijkheid op den voorgrond plaatsend (cf. 113); doch de klemtoon in het christendom zal voor hem vallen, geheel in overeenstemming met de eigen ervaring, op den strengen eisch, die tot hem komt met een alles of niets. Maar tegenover „de brug der zuchten” ziet hij toch ook, dat dàn het christendom alles voor ons wil

1) Cf. Pap. II 134, 136, 138, 149/50, (de cijfers in den tekst beteekenen hier alle de blz. van Pap. II).

zijn (211); CHRISTUS niet enkel een rechter maar ook verzoener (116); in het avondmaal de toezegging der vergeving der zonden en de gemeenschap met CHRISTUS als een genadegave (214), zoodat de christelijke blijdschap een blijvende kan zijn in CHRISTUS (215). Doch die vrede en blijdschap des geloofs zijn door hem zelf nog niet bereikt.

Ondertusschen is KIERKEGAARD reeds als schrijver opgetreden. Kort na zijns vaders dood gaf hij een werkje uit onder den romantischen titel: „*Uit de papieren van een nog levende*, uitgegeven tegen zijn wil, door S. KIERKEGAARD" (1838).

Het behandelt H. C. ANDERSEN als romandichter, in 't bijzonder diens „Kun en Spillemand." Stellig is 't een overmoedig boek, geschreven in een tijd, waarin het hem nooit was ingevallen, „dat al had hij 't vermetelste beproefd, hij daarin niet slagen zou" (S.V. XIII 565),[1]) 't is jeugdwerk.

Titel en voorwoord zijn typisch romantisch; hier is de ironicus aan 't woord, die „von der Höhe seines Geistes herablächelt"[2]) op zijn werk. Ook in de kern van het boekje, de zaak waarom hij tegen ANDERSEN te velde trok, nl. diens „Passiviteits-theorie" ('t neemt maar een klein deel van het werkje in, cf. S. V. XIII 86), staat hij aan de zijde der romantici. Tegenover ANDERSEN, die meende, dat het genie als een plantje verzorgd moest worden, wil het groeien en niet te gronde gaan, stelt KIERKEGAARD:

---

1) Groot was altijd zijn zelfgevoel, aldaar schrijft hij ook, dat het hem niet inviel, dat er wel iemand kon zijn, in wien hij zijn meerdere vond. E. P. 1843, 418 zegt hij, dat hij de begaafdste onder alle jongeren is.

Dat zelfgevoel blijft, hij weet zich steeds een genie en toch woont er ook waarachtige ootmoed voor God in zijn hart.

2) Cf. O. F. WALZEL, Deutsche Romantik 1908, p. 35.

(ibid. 89), „datgene, wat het meest het genie doet uitblinken „en het zijn overmacht over de wereld geeft, is trots, die „sterker in de verdrukking wordt, die daardoor ook het „individu opgericht kan houden."

Het is de levensuiting van een worstelend genie, maar ook van de romantische gedachte. „Het genie moet zich zelf in de hand hebben, bekwaam zijn zich zelf te besturen." [1])

Zijn „hegelschen tijd" voelen we hier ook nog. ANDERSEN wordt „paa kategori" gebracht door middel van het opstellen eener reeks begripsbepalingen bv. „A. begrijpt door zijn tegenstelling of A. begrijpt door het andere." „A.'s bijgeloof als surrogaat voor echte poëzie" enz. Maar al zien we in de abstracte behandeling en in de wijze van uitdrukking de sporen van HEGEL, dien hij ook met eerbied noemt, toch komt ook hier de latere oppositie reeds om den hoek. Niet HEGEL's „begin met niets" was een miskenning van den grooten rijkdom der werkelijkheid, immers dat was het begin van het systeem; maar de Hegelianen moet men toch niet geheel op hun woord vertrouwen, als ze spreken over hun verhouding tot de werkelijkheid (cf. S. V. XIII 54). Systeem en werkelijkheid worden hier naast, ja tegenover elkaar geplaatst, gelijk ook systeem en existentie (Tilvaerelsen) cf. ibid. 56.

Tenslotte wat KIERKEGAARD bij ANDERSEN's roman mist is een levensbeschouwing, er staat geen veroverde persoonlijkheid achter, „een van de empirie afgevochten onwrikbare zekerheid in zich zelf." [2])

Voor we de afsluiting van KIERKEGAARD's studententijd

1) Cf. WALZEL, 36.

2) Reeds in dit eerste geschrift hooren we sterke uitingen tegen „de menigte" en „vor Tids Generalforsamlinger." cf. ibid. 63/4.

in zijn dissertatie beschouwen, moet eerst gewezen worden op het „tweede factum," dat zoo grooten invloed op hem had, „de daad, welke hem tot dichter maakte" : *het drama zijner verloving.* [1])

Er kan niet worden volstaan met het feit alleen maar te noemen, vanwege de groote plaats, welke het in zijn gedachten inneemt en de stuwkracht, die het tot veel van zijn productie is geweest.

Van de breuk zijner verloving getuigt hij : „van dat oogenblik af wijdde ik mijn leven naar geringe, maar uiterste kracht om een idee te dienen" (E. P. 1846, 431) ; zijn vroegere verloofde gedenkt hij tot op zijn sterfbed toe, om harentwil ging hij schrijven. „Haar en mijn gestorven vader zullen de „gezamenlijke boeken worden gewijd : mijnen leermeesters, „de edele wijsheid van een oud man en het beminnelijke „onverstand van een vrouw." In 1849 schrijft hij : „er zijn „slechts twee menschen, die mij zoo bezighouden : mijn „gestorven vader en onze lieve kleine Regine — ook in „zekeren zin een gestorvene." Zij moet de historie toebehooren ; uit smart, dat hij haar ongelukkig maakte, werd hij schrijver ; zijn schrijversbestaan wil gewijd zijn aan haar. Zoo draagt hij zijn „Twee redenen" en tevens de heele schrijverswerkzaamheid aan een „ongenoemde" op, wier naam eenmaal genoemd zal worden. Doch dit is niet alles, waarom de verloving besproken moet worden, hij herinnert haar zich niet enkel voortdurend, hij komt er niet enkel door tot schrijven, maar de breuk met haar

---

1) Bronnen hiervoor zijn : KIERKEGAARD'ske Papirer, Forlovelsen udg. af RAPHAEL MEYER. Mit Forhold til hende ved HENRIETTE LUND 1904. Verder wat hij in zijn nagelaten papieren verspreid hierover zegt, vooral Pap. III.
Uit KIERKEGAARD's werken zie men vooral in de „Stadiën" : Schuldig—nietschuldig, en „De Herhaling."

beheerscht zijn gedachten, bepaalt vorm en inhoud van veel zijner werken. Zijn werken zijn in velė opzichten een dichterlijke auto-biographie, hij moėt eigen strijd en ellende buiten zich zetten. Zijn werken hebben zijn geliefde iets te zeggen (bv. het dagboek van den verleider schreef hij voor haar), zij willen haar den weg wijzen, haar het raadsel der breuk te doen verstaan en haar te wijzen op het religieuze. Maar ook deze verloving heeft hem voor levende problemen geplaatst, waarmee hij worstelt. Zijn boeken zijn vol van verlaten meisjes ; dit is echter niet de eenige beteekenis van deze werken. Hij denkt alles persoonlijk, concreet en zoo ook hier. De groote algemeene levensproblemen worden in dit persoonlijke concrete geval gedacht en belichaamd. *Ons* zal het om de daarin behandelde problemen te doen zijn, niet om de persoonlijke aangelegenheid. We zullen straks bij het behandelen der werken wel eens wijzen op het concrete geval, maar toch vóór alles letten op de algemeen wijsgeerig godsdienstige problemen, die er achter liggen. We zien dus in die werken (der eerste periode) meer dan een ,,Umdichtung" van zijn liefdeshistorie, meer dan een „mächtigen Nachhall im Vorstellungsleben der Phantasie von dem in dem Verhältnisse zu Ihr wirklich Durchlebten," meer dan een zich in- en uitgrübelen in en uit zijn verlovings- en lijdensgeschiedenis, zoodat ,,jedes ihrer Momènte eine Abhandlung oder ein Buch wird." [1]) We achten deze genesis belangrijk en ook lichtverspreidend over veel, maar belangrijker : *wat* er geworden is, en meenen, dat het ontstaan ook nooit kan beslissen over de geldigheid der geworden gedachten.

We noemden KIERKEGAARD's werken in vele opzichten auto-biographie ; we hebben daar dan voor ons ,,Wahrheit

---

1) Deze geciteerde woorden zijn alle van BRANDES en geven diens gezichtspunt weer.

und Dichtung". De vergelijking met Göthe is niet nieuw. Ook KIERKEGAARD zelft denkt aan Göthe, en denkend aan zijn liefdesgeschiedenis zouden we kunnen zeggen: Göthe dicht zich er uit[1]), KIERKEGAARD zich er in, nl. in de schuld, en toch bij Göthe blijft de smet, bij KIERKEGAARD niet.

KIERKEGAARD's verloving heeft slechts korten tijd geduurd. In Sept. 1840 verlooft hij zich met REGINE OLSEN, een vroolijk, levenslustig meisje van 18 jaar, de jongste uit een groot gezin; maar nauwelijks heeft hij zoo den stap gewaagd van uit het rijk der phantasie in de werkelijkheid, of de moeilijkheden beginnen. Den volgenden dag reeds zag hij, dat hij verkeerd gehandeld had. De eerste eisch voor een waar huwelijk: een samenleven en wederkeerig begrijpen is onmogelijk. Was hij niet een oud man „duizend jaren te oud om eigenlijk een meisje te kunnen liefhebben?" Het zoo jonge meisje zou den zwaarmoedigen man niet kunnen begrijpen, en het zwijgen der melancholie niet kunnen breken. Ze zou niet verstaan, welke diepe ellende hij met zijn opgewektheid bedekte. En toen zij zijn zwaarmoedigheid gezien had en haar liefde een des te sterker en bewuster karakter verkreeg, bewerkt dit, dat deze zwaarmoedigheid met vernieuwde kracht ontwaakt. Hoe lief hij ook „vor egen lille Regine" heeft, hij voelt meer en meer, dat een huwelijk met haar op een onwaarheid gegrond zou zijn. Hij heeft behoefte alleen te zijn, zonder Regine, alleen met de herinnering of alleen met zijn trouwste vriendin, de melancholie. De phantasie is hem genoeg, hij strandt reeds op de werkelijkheid. Moet hij nu 't liefste, wat hij bezit, opgeven? Of moet hij hopen ook voor dit leven „krachtens het absurde," dus trouwen en vertrouwen dat het elkander ver-

---

1) Cf. E. P. 1844—45, 76.

staan wel zal komen? „Had ik geloof gehad", zoo zegt hij „dan was ik bij haar gebleven." Maar zij is niet religieus ontwikkeld, allerminst om deze soort religieuze collisies te vermoeden. Hij kiest de resignatie. Maar alles draait om haar, om haar smart te besparen. Er moet een breuk komen, maar nu zij zich hechter aan hem bindt, moet hij zich zoo gedragen, dat zij los van hem wordt, dat zij zich niet tot hem aangetrokken voelt, eer een afkeer van hem krijgt. Eerst probeert hij haar van zich te verwijderen door te doen alsof hij zich niet meer om haar bekommert, dan gedraagt hij zich steeds zoo, dat zij geen liefde voor hem zal kunnen koesteren, dat zij hem wel voor een haar liefde onwaardige moet aanzien; doch als al dit „bedrog", dat hem zelf zooveel pijn kostte, niets helpt, doet hij in Oct. 1841 den stap en verbreekt de verloving.

Nu breekt een storm tegen hem los. Een verbroken verloving was in die dagen te Kopenhagen, wat een echtscheiding bij ons is. Het gepraat begon, KIERKEGAARD werd aangezien voor een schurk, die zijn meisje als psychologisch experiment misbruikte. Hij reist naar Berlijn in heftige beroering; niemand verstond het, en niemand, uitgezonderd BOESEN liet hij 't merken, dat hij uit liefde haar had verlaten, hij houdt het „bedrog" vol. Hij zelf ziet, dat hij zich eigenlijk nooit had moeten verloven, maar van dat oogenblik af had hij eerlijk gehandeld.

Als zij hem bij al wat heilig is bezweert bij haar te blijven, vraagt zij hem ook, somtijds aan haar te denken; dat heeft hij gedaan, hij heeft doorgegrübeld over de verhouding, of hij schuld had of niet, en niet om zich vrij te pleiten; de zaak was uit, maar hij kwam er nooit mee klaar. Eens had hij God om haar gebeden als een gave — later beschouwde hij haar als een straf Gods over zich — en God straft

vreeselijk! Want welke straf is verschrikkelijker dan een bezwaard geweten! „Mijn grondschuld is, dat ik haar meegetrokken heb."

Had hij in 1840 het examen afgelegd, zoo bereidde hij zich tijdens zijn verloving verder voor op het ambt, dat hij weldra zou moeten aanvaarden, hij nam deel aan de praktische oefeningen van het pastoraal-seminarie te Kopenhagen, catechiseerde, hield homiletische voordrachten als alle candidaten. Teekenend is zijn preek over Fil. 1 : 19—25. [1]) De preek heeft een bijbelsch karakter, hij licht één gedachte uit den tekst en werkt deze uit, en ten slotte reeds hier klinkt het „indien," de voorwaarde, welke hij doet uitkomen; het is reeds duidelijk in het thema: eens christens sterven is gewin, maar eerst willen we bedenken in welken zin we „het leven is mij Christus" moeten zeggen, vóórdat we het tweede daaraan kunnen toevoegen.

Ondertusschen arbeidde hij met ijver aan zijn dissertatie; zag hij vroeger in „de satire bij de ouden" een geschikt onderwerp hiervoor, nu heeft hij zijn keuze bepaald en promoveert op een studie: „*Over het Begrip Ironie, in voortdurende betrekking tot Socrates.*"

Zagen we voorheen Hegel en Romantiek als twee machtige stroomingen zijn hart veroveren, en hoewel bestreden toch nog macht over hem uitoefenen, nu begint een ander hem magnetisch aan te trekken: *Socrates*. Wel heeft deze Kierkegaard's hart nog niet veroverd (dat zal pas later zijn bij den philosoof Joh. Climacus), maar Socrates treedt hier toch in zijn leven en denken.

Socrates, Hegel en de Romantiek zijn de drie gewichtige momenten in dit werk, dat niet zoozeer van belang is

---

1) Cf. Pap. III 237 e. v.

als studie over SOCRATES, als wel om de ontwikkeling van KIERKEGAARD's denken te zien. Dat is de beteekenis van zijn dissertatie, niet het wetenschappelijk resultaat, niet zijn uitkomsten omtrent de historische figuur van SOCRATES. Och neen, hij voelt het zelf (Pap. III 113), hoe men misschien zal zeggen, dat het subjectieve er te veel in heerscht. „Maar genieën kunnen eigenlijk geen boeken lezen (zeg „hier: historische personen leeren kennen), ze zullen onder „het lezen voortdurend zich *zelf* meer ontwikkelen dan den „schrijver verstaan" (Pap. II 26). „Subjectief" of liever nog romantisch zag hij SOCRATES. Hij is voor hem een spiegel om zich zelf te herkennen. Dat subjectieve, romantische ligt ook in het lyrische, hij spreekt van zijn „opgewektheid", hoe hij soms zingt bij zijn arbeid (Pap. III 114), op Plato is hij „verliefd" (S. V. XIII 123).

Later (1850) ziet hij er op terug als op jeugdwerk, dat te veel door HEGEL was beïnvloed. We bezien de drie machten nu nader: Wie is SOCRATES voor hem, waarin bestaat het door HEGEL beïnvloed zijn, en ten slotte zijn verhouding tot de Romantiek, om zoo te doen gevoelen, dat de dissertatie niet *buiten* de totaliteit zijner schrijverswerkzaamheid staat, maar reeds het volgende aankondigt en aangeeft.

Wie is SOCRATES voor hem? Het type van den antieken ironicus; SOCRATES' standpunt was de ironie, welke met de hegelsche formule wordt aangeduid als „de oneindige absolute negativiteit" (121, 333, 335, 343). [1]) SOCRATES' ironie laat niets bestaan, stort alles neder in het niets van het nietweten (136); haar methode is de abstractie (128); hij gaat uit van het concrete en komt tot het abstracte, hetwelk

1) De cijfers bij dit werk zijn de blz. van S. V. XIII.

geheel inhoudloos is. SOCRATES' wezen is ironie, dus negatief. Zoo in het Symposion: de liefde is hier de liefde der ironie, maar de ironie is het negatieve in de liefde (146); in de Phaedo: de onsterfelijkheid, de ziel wordt abstract opgevat (161/2). SOCRATES' dialectiek is negatief, zijn daemon dito, alleen waarschuwend, niet bevelend (244). Zijn onwetendheid eveneens; het is geen empirische onwetendheid, neen, een philosophische, ze heeft de idee tot grens (253); achter die onwetendheid ligt wel een positiviteit, maar SOCRATES blijft bij het negatieve staan; dàt is zijn goddelijke roeping, hij komt niet om te redden maar om te oordeelen (256). Hij wekt dus verlangens, maar bevredigt ze niet, hij ontneemt zijn leerlingen iets en geeft er niets voor in de plaats (270).

Zoo staat SOCRATES tegenover de sophisten, die eerst alles losmaken, maar dan weer vasthechten aan het eindige subject (285/6), die dus niet negatief, maar positief zijn, terwijl SOCRATES slechts negatief is, het oude verwoest en niet opbouwt. De scepsis der wet moest met haar negativiteit bij de Joden, den natuurlijken mensch uitbranden, opdat de genade niet ijdel genomen zou worden (292); zoo moest bij de Grieken in hun zorgelooze intellectuëele wereld het zwijgen der ironie de *negativiteit* zijn, welke verhinderen zou, dat de subjectiviteit ijdel gemaakt zou worden (293). De ironie is een eisch, ze versmaadt de werkelijkheid en eischt de idealiteit. SOCRATES' ironie was gericht tegen al het bestaande, van alles eischte zij idealiteit, en die eisch was een oordeel. Maar de ironie is niet zijn gereedschap, dat hij in dienst der Idee gebruikte, de ironie is zijn standpunt, meer had hij niet. Had hij de Idee gehad, dan was zijn vernietigende werkzaamheid nooit zoo ingrijpend geweest. Doch tusschen SOCRATES' eisch en

de vervulling ligt *niet* zoo'n kloof als tusschen wet en genade: in SOCRATES' eisch lag de vervulling κατὰ δύναμιν (293).

De ironie is een begin, maar ook niets meer; zij is een slot van het voorafgaande en een begin van een nieuwe ontwikkeling, want vernietiging is slechts mogelijk, doordat het nieuwe principe als mogelijkheid aanwezig is (294); daar lag SOCRATES' goddelijke zending (312 cf. 256). De realiteit werd door het absolute tot niets; maar het absolute was wederom niets, het was oneindig abstract.

Heeft deze antieke, socratische ironie KIERKEGAARD's sympathie? Gedeeltelijk; hij spreekt van diens goddelijke roeping in deze: het afbrekende, het vrijmakende. SOCRATES' standpunt acht hij wereldhistorisch gerechtvaardigd, hij is een gedachtestreep in de wereldhistorie (299), een gave Gods, omdat hij een keerpunt is, omdat hij tegenover de willekeur der eindige (dus niet gerechtvaardigde) subjectiviteit (281) „de ideeële, innerlijke consequentie der oneindigheid" stelde (290). Hij bevrijdde van de positiviteit, waar Griekenland in bevangen was; als een JOHANNES DE DOOPER was hij, maar SOCRATES kwam tot aan de ideëele oneindigheid als mogelijkheid: de Idee (goed, schoon, waar) is zijn *grens*. Doch nu deze ideeën werkelijkheid verkregen hebben, nù zou zijn ironie niet gerechtvaardigd zijn (278).

Voor KIERKEGAARD is SOCRATES dus een belangrijk moment in de wereldhistorie; zijn volle sympathie heeft S. niet; zijn fout ligt in het *abstracte* en in het *intellectueele* (168/9 cf. 234), waartegenover hij het christendom plaatst als positief en moreel; in tegenstelling hiermee wordt SOCRATES onwaar genoemd (169). SOCRATES' fout is zijn abstract kennisstandpunt (268), door welke volkomen abstractie hij amoreel wordt (267). Zoo is zijn ironie gezondheid en ziekte beide: gezondheid in zoover ze de

ziel redt uit de bekoringen van het relatieve; ze is ziekte in zoover ze het absolute niet kan houden dan in den vorm van niets (170). De ironie is een begin, maar SOCRATES kwam er niet boven uit, hij beheerschte de ironie niet. Gedeeltelijk boeit de ironie dus KIERKEGAARD, hij voelt hier iets van eigen levenstaak: het vrijmaken, het afbreken, den eisch van subjectiviteit en idealiteit.

Maar meer nog boeit hem in SOCRATES de ironicus als profetie van een volkomen *persoonlijkheid*; de persoonlijkheid is op dit standpunt een noodwendig uitgangspunt (233, 209, 258).

SOCRATES' standpunt is wel dat der subjectiviteit, mààr, meent hij, nog niet in zijn rijkdom.

Ook KIERKEGAARD zelf denkt nog niet bij persoonlijkheid aan den enkele [1]), zooals later; neen, nog beïnvloed door HEGEL, ziet hij in SOCRATES den grooten ethicus nog niet (E. P. 1833—43, 284) [2]), verwijt hij hem individualisme (267).

Een woord van HEGEL, dat nl. bij SOCRATES niet zoozeer sprake is van philosophie als wel van *individueel leven* (cf. 289 noot), roert wel het punt aan, van waar de bekoring van SOCRATES tot KIERKEGAARD uitgaat. Zijn individueel leven grijpt hem aan, SOCRATES' persoon, zijn philosophie, welke eigenlijk leven en daad was, die zal hem steeds meer gaan boeien; SOCRATES' methode, welke tot zelfdenken dwingt, zijn omgaan met kreti en pleti, dat zal KIERKEGAARD zich eigen maken.

Reeds bleek iets van HEGEL's invloed, het wereldhisto-

---

1) Het individu moet zich geordend voelen in een grooteren samenhang, cf. 351.

2) Hij noemt zich zelf daarom een „hegeliaanschen dwaas."

rische heeft nog zijn hart (cf. 333 e. v. 336/7). In SOCRATES zag hij als onvolkomenheid, dat hij geen oog had voor de totaliteit; hij ziet de Idee zich ontwikkelen in de wereldhistorie, de ironie moet in dienst van den wereldgeest staan (zie beneden 49). HEGEL is voor hem een autoriteit, „als men hem mee heeft, heeft men vasten voet” (249); de indeeling van het eerste deel doet denken aan dezen wijsgeer, definities worden van hem overgenomen („de absolute negativiteit”); KIERKEGAARD's latere vijanden: de mediatie, het omslaan der begrippen, de hoogere eenheid, hij staat er nu nog mee op goeden voet (cf. 261, 285, 235).

Naast kritiek op HEGEL's opvatting van SOCRATES, wordt diens verdienste telkens genoemd (o.a. 320, 338, 350/1), terwijl deze later weinig goeds meer in KIERKEGAARD's oogen kan doen. KIERKEGAARD's terminologie verraadt hegelsche afkomst, kortom, hij is hier, zooals PROF. KROMAN [1]) terecht zegt, een tamelijk getrouw aanhanger van HEGEL, al moeten we dadelijk er aan toevoegen, dat hier reeds andere tendenzen liggen, welke van HEGEL zullen af voeren.

En nu de Romantiek; hier in 't bijzonder zullen we zien, hoe KIERKEGAARD zijn weg gaat overzien, hoe de gedachtelijn zijner volgende werken bij hem in wording is. Kritisch staat hij tegenover deze geestesrichting, doch ze houdt hem juist zoo bijzonder bezig, omdat er zooveel van dat romantische in zijn eigen ziel leeft.

De moderne ironie (dat is de romantische) „is de subjectieve „vrijheid, welke ieder oogenblik de mogelijkheid van een begin „in haar macht heeft en niet gebonden is door een vroegere „verhouding. Er is iets verleidelijks in alle begin, omdat het „subject nog vrij is, en 't is dat *genot*, dat de ironicus

1) Cf. Dansk Forfatter Lexicon sub voce KIERKEGAARD.

begeert'' (327). Deze ironie schaltet und waltet ad libitum met alles ; wat ze poneert, is niets ; met het niets drijft ze een oneindig licht spel (342). De fout der romantische ironici ligt hierin, dat hun ironie niet in dienst van den wereldgeest staat, zooals bij SOCRATES ; bij hen wordt niet een moment van de gegeven werkelijkheid verdrongen door een nieuw moment, neen, alle historische werkelijkheid wordt genegeerd om plaats te maken voor een *zelfgeschapen* werkelijkheid. Het is hier niet de subjectiviteit, welke naar voren treedt, maar we hebben hier te doen met een overspannen subjectiviteit (347) ; hier is het zorgelooze leven der ironie, die niet vrij maakt, maar willekeur schept ; hier is alles *willekeur*, *spel ;* het lagere wordt in plaats van het hoogere gesteld, tegenover de eindigheid der werkelijkheid slechts de oneindigheid der phantasie.

Wat is nu KIERKEGAARD's bezwaar tegen deze Romantiek ? De gegeven (historische) werkelijkheid, zoo stelt hij er tegenover, is zoowel een *gave*, die niet verworpen mag worden, als een *taak*, welke moet worden verwerkelijkt (348). Een gave : het verleden heeft geldigheid ; maar voor den romanticus is er eigenlijk geen verleden. Wat deze verleden noemt, daartegenover staat hij geheel vrij. 't Is mythe, sprookje, hij houdt ermee vrij spel. Zoo staat de Romantiek feitelijk ook tegenover Griekenland en de Middeleeuwen ; ze leven ereis onder den Griekschen hemel, omdat het de ironie zoo behaagde, doch Griekenland en de Middeleeuwen hebben als historisch moment voor hen geen werkelijkheid (349/50). Zoo staan ze ook tegenover religie en wetenschap : 't is zuivere willekeur. Het leven is een *taak*. Was het de Romantiek gelukt de historische werkelijkheid zwevend te maken, stelt ze er niets voor in de plaats, ze wordt zelf zwevend : *haar werkelijkheid is slechts mogelijkheid.*

De Romantiek kent geen banden, ze speelt, vrij is ze van

de zorgen, maar ook van de vreugden en den zegen der werkelijkheid, ze heeft niets hoogers dan zich zelf, het eindige zelf, en haar eisch is: *poëtisch te leven* (351).

Alles is mogelijk voor den romanticus; hij doet wat hem behaagt, laat bij afwisseling het toeval beslissen; hij dicht zijn omgeving, suspendeert moraal en zedelijkheid (354), is *toeschouwer* in het leven (cf. Lisette in de Lucinde); de gegeven werkelijkheid heeft slechts poëtische geldigheid voor hem, hij leeft te abstract, heeft het eeuwige Ik met het tijdelijke verwisseld (355). Maar zoo verliest zijn leven alle continuiteit, het wordt opgelost in louter stemmingen; de eenige continuiteit is verveling (365 cf. Lisette doet niets). En dat geraffineerde genotsleven, dat vrije spel der ironische willekeur is dát poëtisch leven? Die verdoofdheid, die in niets zin heeft, in geen arbeid, die haar geest niet bezig doet zijn, maar dezen slechts laat bezig gehouden worden, die het bewustzijn laat verdampen (Lisette cf. 364), is dat genieten, is dat poëtisch leven? KIERKEGAARD valt hier zijn tegenstander op eigen terrein aan, hij teekent nu nog niet dit leven als vertwijfeling, maar noemt het *onpoëtisch* (360, 366, 368), want zulk een leven als in de Lucinde geteekend, is laf.

Tegenover dit onpoëtische leven stelt hij voortdurend den christen, die poëtisch leeft (352), die zich laat dichten door God, waardoor er continuiteit in zijn leven komt. De christen is heer over zijn stemmingen; de ironicus echter wordt erdoor heen en weer geslingerd, al meent hij er heer over te zijn (356). Door de resignatie komt eerst de ware oneindigheid, en eerst die innerlijke oneindigheid is in waarheid oneindig en in waarheid poëtisch (360). De Romantiek is poëtisch in de inbeelding niet in de werkelijkheid (366—70); het leven is voor haar slechts een droom (358,

367, 373). In het religieuze echter ligt de ware verzoening met de werkelijkheid. De Romantiek greep de werkelijkheid niet: de poëzie, de sterke verlangens, de geheimzinnige voorgevoelens, de natuur, de betooverde prinses, alles ontwaakt — de Romantiek valt in slaap en het is in den droom dat zij dit alles beleeft (372/3).

Hier zien we den draad aangewezen, die straks de werken van KIERKEGAARD verbindt: van het aesthetische naar het christendom. De Romantiek is voor hem het type van wat hij „aesthetisch leven" noemt. SCHLEGEL's Lucinde een van haar dogmatieken, welke ook straks aan stukken van ENTEN-ELLER, waar hij het „aesthetische" teekent, ten grondslag zal liggen.

De ironie was voor KIERKEGAARD een levensprobleem, hij worstelde ermee. Ook hij stond door mystificatie [1]) geïsoleerd tegenover zijn omgeving, maar ook in hem leefde die drang naar oneindigheid, terwijl hij rondom slechts gevangenschap in de eindige werkelijkheid zag. De vraag naar de waarheid der ironie is ontstaan uit levensbehoefte. De kunst om te leven en dan niet in droom en phantasie maar in de werkelijkheid, dat is het probleem, hetwelk hem bezighoudt; daarom bestrijdt hij de Romantiek, en ziet de waarheid in de ironie als een beheerscht moment, nl. als ze is een dienende geest (389). Het leven te kunnen leven, daar komt 't op aan; en wat nu de twijfel voor de wetenschap is, dat is de ironie voor het leven. Indien men meester is van de ironie, dan kan ze een tuchtmeester zijn, het absolute begin van het persoonlijke leven, dan kan ze zijn een reinigende doop, welke verlost van het leven in de eindigheid (390).

---

1) Cf. de verloving.

De ironie moet een wegwijzer zijn voor dezen tijd : reusachtige resultaten verwierf de wetenschap, maar men vergat, dat ze slechts waarde hebben, zoo ze verworven zijn, de taak is ze toe te eigenen; de ironie moet nu de operateur zijn voor hem, die zich verbeeldt het resultaat te bezitten, opdat er in het persoonlijke leven meer gezondheid en waarheid kome. Immers de ironie (de beheerschte) legt den nadruk op de werkelijkheid, ze leert deze verwerkelijken, de werkelijkheid welke eerst haar geldigheid erlangt in de handeling (392).

Vóór zijn promotie had hij zijn engagement verbroken en was naar Berlijn getrokken. Berlijn trok hem aan door SCHELLING. Diens colleges [1]) volgt hij, van hem verwachtte hij veel, door hem zou hij tot klaarheid komen. „Toen „SCHELLING het woord werkelijkheid uitsprak, over de verhou„ding van philosophie tot werkelijkheid, toen sprong de vrucht „der gedachte in mij van vreugde als in Elisabeth" (Pap. III 72) ; dat woord herinnerde hem aan al zijn philosophisch lijden ; ja, de werkelijkheid dáár ging toch ook in zijn dissertatie zijn ziel naar uit. Zou SCHELLING's philosophie hem meer klaarheid brengen dan HEGEL ? Spoedig schrijft hij over teleurgestelde verwachtingen ten opzichte van SCHELLING, verwarring in zijn philosophische ideeën, en aan zijn broeder: „SCHELLING zanikt onuitstaanbaar" (E. P. 1833—43, 314). Vóór SCHELLING's colleges ten einde zijn vertrekt hij weer naar Kopenhagen.

Het woord werkelijkheid herinnerde hem aan zijn smarten, niet enkel de philosophische och neen, hij was op de werkelijkheid gestrand (de verloving). Zoowel dialectiek als phantasie, HEGEL als Romantiek wilden hem aftrekken van

---

1) Ook die van STEFFENS, WERDER en MARHEINEKE.

de werkelijkheid, maar ze worden bestreden, [1]) hij gaat zien wat hij wil.

In zijn papieren, waarvan de grondtoon weemoed en zwaarmoedigheid blijft, vinden we vele romantische stemmingen opgeteekend, vooroefeningen voor het groote werk, dat weldra verschijnen zal, waaraan zijn ziel toch niet vreemd is.

Daarnaast geeft hij zich ook rekenschap van zijn bezwaren tegen de speculatie in JOH. CLIMACUS' verhaal „De omnibus dubitandum est", [2]) waarin we reeds veel vinden van wat later JOH. CLIMACUS in „Smuler" en „Efterskrift" [3]) zal geven.

Hier plaatst hij het leven tegenover het systeem. De philosophie, het denken lost de raadsels niet op. JOH. CLIMACUS kan niet eens beginnen te philosopheeren; reeds aanstonds stuit hij op tallooze vragen, waar hij door het denken alleen niet uit kan komen.

Steeds hoort hij om zich heen, dat de philosophie met twijfel begint en nu zoekt hij naar de verhouding van de omnibus dubitandum est tot de philosophie en komt tot de slotsom, dat geen verband tusschen beide bestaat, want twijfel is niet een zaak van het denken maar van den wil, door vrijheid komt men er toe en ook alleen door een wilskracht komt men uit den twijfel. Doch 't merkwaardigste, wat hij ontdekt is wel, dat hij niemand vindt, die in werkelijkheid twijfelt aan alles en doet wat de philosofen zeggen.

Naar het werkelijke leven gaat ook hier zijn denken uit, terwijl hij ziet, hoe zoovelen door HEGEL's invloed

---

1) Cf. hoe hij arbeidde aan zijn dissertatie. Pap. III 113.

2) Zie ook boven 32.

3) Zie beneden Hoofdst. V en VII. O.a. de kwestie van noodwendigheid; het systeem, dat pas voltooid kan zijn als de wereld klaar is en alleen voor de godheid bestaat; het systeem, dat de toekomst moet kunnen voorspellen, enz.

geen oog meer er voor hebben. Over die vele Deensche epigonen van HEGEL, die al bijna gereed met het systeem zijn, lucht hij zijn spot in een artikel,[1]) waarin hij o.a. verzoekt, waar zoovele stukken hem toegeschreven worden, nooit hem voor den schrijver van iets aan te zien, waarbij zijn naam niet staat vermeld.

Hij schrijft dit met bedoeding neder, want reeds is hij bezig met een groot werk, dat in 't voorjaar van 1843 zal uitkomen, maar welks schrijver hij niet wil heeten. Dit werk voert ons naar een nieuwe periode en zoo naar een nieuw hoofdstuk. Waarom stonden we echter zoo lang stil bij deze eerste periode inplaats van ons te haasten tot zijn eigenlijke schrijverswerkzaamheid? 't Was om te doen zien, dat hij in groote lijnen zijn taak begon te zien; zoo zullen we niet enkel het plan maar ook den inhoud en strekking zijner werken beter verstaan.

HOOFDSTUK III

Het Begin der eerste Pseudoniemen-reeks

„Gelijk een bliksem bij helderen hemel is dezer dagen „een monstrum van een boek plotseling in onze leeswereld „ingeslagen; ik bedoel ENTEN-ELLER van VICTOR EREMITA, „bestaande uit twee groote en dikke deelen zegge: 54 groote „en dichtgedrukte vellen." Dat zijn de woorden van PROF.

1) Cf. S. V. XIII 397—406.

HEIBERG[1]) in 1843, waarmee hij den indruk van velen vertolkte over dat geheimzinnige werk, waarvan men niet wist van wien het kwam noch wat de schrijver eigenlijk wilde, maar dat in alle opzichten zóó overweldigend was, dat het in 't eerste oogenblik „bijna lam sloeg" (KROMAN). Nu, het boek zag er ook erg geheimzinnig uit.

Het is een „levens-fragment" of liever levens-fragmenten, uitgegeven door VICTOR EREMITA, die het boek niet schreef, maar wien op heel toevallige wijze allerlei papieren in handen kwamen, welke hij hier publiceert. Lang te voren was zijn opmerkzaamheid op een oude secretaire gevallen, die hem boeide. Als deze nu in zijn bezit gekomen is, plaatst hij ze op zijn kamer en heeft de secretaire al eenigen tijd in gebruik, toen er op zekeren dag iets bijzonders gebeurde.

EREMITA zou op reis gaan; 5 uur 's morgens was de postiljon besteld; 't is al laat, EREMITA staat op het punt te vertrekken, maar moet nog even wat geld uit de secretaire halen, doch het laadje wil niet open; wat te doen? Hij slaat er tegen, het helpt niet; maar zie, door dien slag is een geheim deurtje opengesprongen, dat hij tot nog toe nooit had bemerkt en — daar komen vele papieren uit.

Terwijl hij nu later al die papieren sorteert, ontdekt hij, dat ze van verschillende schrijvers afkomstig zijn, welke hij A en B wil noemen. EREMITA wil ze uitgeven; de papieren van B waren gemakkelijk te ordenen, maar bij die van A kwamen moeilijkheden, waarom hij het toeval, d. w. z. de orde, waarin hij ze vond, laat beslissen. De losse papiertjes, die er tusschen lagen, laat hij vooraf gaan onder den titel: *Διαψαλματα*. Maar er was ook een verhaal bij „Het dagboek van den Verleider," waarvan A verklaarde, dat hij de schrijver

---

1) Cf. S. V. XIII 412, aant.

niet was, slechts de uitgever, waardoor A en ook EREMITA angstig werden als door een „duisteren droom" (cf. S.V. I XI). Doch het was niet enkel deze ingewikkelde pseudonimiteit, waardoor er een vreemd waas over dit boek lag. Titel en inhoud droegen datzelfde karakter. ENTEN-ELLER: aut-aut: 't een of 't ander; waar moest men echter tusschen kiezen? Het voorwoord sprak van een aesthetische en een ethische levensopvatting; doch deze lyrische stukken, deze verhalen over liefde en betoogen over het huwelijk, deze beschouwingen over DON JUAN, FAUST, SCRIBE (ik noem slechts iets), met hun eigenaardige, wonderlijke titels en ondertitels of romantische inleidingen, deze voorlezingen aan de Συμπαρανεκρωμενοι, deze brieven, kortom deze roman, die niets van een roman heeft — maken ze die levensopvattingen wel duidelijk aan een publiek, dat meest zoo grasduinend leest, vooral wanneer boeken meer dan 700 pagina's tellen? Neen, wat EREMITA wil, ligt er niet dik òp, maar er achter. En wat de schrijver, die zich achter dezen pseudoniemen uitgever op verren afstand van zijn werk hield, *eigenlijk* wilde, dat zou men eerst later kunnen verstaan.

Waarom hield KIERKEGAARD zich op zoo'n afstand van dit werk en wat wilde hij ermee? Deze vragen roepen dadelijk algemeenere vragen wakker: nl. wat wilde KIERKEGAARD en welke was zijn methode? Later (1848) zal KIERKEGAARD zelf, terwijl hij zijn werken overziet, ons hierover trachten in te lichten in zijn „Het gezichtspunt voor mijn schrijverswerkzaamheid" (ook in „Een eerste en laatste verklaring" en „Over mijn schrijverswerkzaamheid" geeft hij den lezer wenken).

Het probleem, waar KIERKEGAARD mee worstelt, is: de kunst om te leven. Het is geen theoretisch probleem, maar zeer persoonlijk en practisch: hoe kan ik de moeilijkheden van het bestaan overwinnen? Waarin die kunst bestond,

was gemakkelijk te zeggen : christen te worden ; maar om het nu ook in werkelijkheid te worden, dat, hij had 't in eigen levensstrijd ervaren, ging niet zoo glad en gemakkelijk als men meende. In tegenstelling met den blik, dien hij hierdoor op het christendom kreeg, ziet hij zijn tijd in een reuzenzinsbedrog gevangen: de christenheid, of de inbeelding, dat in een land allen christen zijn (S.V. XIII 518). Ze heeten christenen, maar ze „leven in gansch andere categorieën." Het christendom was uit zijn categorie, die der existentie, gerukt door den „dichter" en den „speculatieven philosoof." Deze twee nu zijn KIERKEGAARD's vijanden: „de dichter" d. i. het aesthetische, vooral belichaamd in de Romantiek, in het grover en verfijnde genotsleven, dat men ook in de christenheid vindt, waarbij dan het christendom uit de existentie verplaatst wordt in de sfeer der phantasie, zoodat men in een phantasieverhouding tot het christendom leeft. De tweede vijand naast dit aesthetisch-romantische is het aesthetisch-intellectueele, de speculatieve philosophie, belichaamd in het Hegelianisme, speciaal in diens Deensche epigonen, die de existentie vervluchtigen. De hegelsche denkwijze was algemeen in de mode, ieder hegelde, en zoo kwam het, dat men christendom en philosophie dooreen gemengd had, dat het christendom half christendom half philosophie was, en het geheel in intellectueele categorieën gevangen zat.

Hoe moet hij hiertegen getuigen? Door prediken? De inbeelding, christen te zijn, zit te diep; het zou niet baten; hij kreeg hoogstens napraters. — Neen geen autoriteit des persoons. Maar, als hij gaat schrijven, kan een nieuw gevaar dreigen: het wemelt van repetenten, privaat-docenten en overzichtschrijvers; zou hij niet dadelijk in een § worden ondergebracht en zou men zoo niet wederom het christendom

maken tot een zaak van het „weten'' en niet van de persoonlijkheid ? (cf. S.V. VII 210/11).

Een nieuw ironicus, een andere SOCRATES is noodig, die de inbeelding afbreekt, een godvruchtige satire, welke het oog voor de inbeelding opent, zoodat de weg tot het christendom vrij wordt; een SOCRATES, die de menschen tot zelfdenken brengt. KIERKEGAARD wil zijn tijd tot zelfwerkzaamheid prikkelen, brengen tot toeëigening van het christendom. Alle autoriteit is hiervoor gevaarlijk ; de mensch moet geheel vrij de beslissing nemen ; geen resultaat moet gegeven worden ; zelf moet men het vinden. Niet direct, hetzij door preeken, hetzij door doceeren moet het christendom gebracht worden ; de lezers wil KIERKEGAARD met de problemen in aanraking brengen, zoodat ze zelf voor de keuze komen te staan en beslissen moeten. Ze moeten staan temidden van mogelijkheden, die verwerkelijkt moeten worden; daar het geen theoretisch-, maar een levensprobleem geldt, moeten ze in het leven ervoor worden gesteld ; in het lèven toch ligt de oplossing.

Indirecte mededeeling wil hij. Zijn lezers kan hij niet voeren tot het christendom, maar wel kan hij er opmerkzaam op maken; dit wil hij: zonder autoriteit op het religieuze, op het christelijke opmerkzaam maken.

Om nu den lezer alleen met de problemen te laten, verbergt hij zich achter pseudoniemen; op socratische wijze moet zijn persoon op den achtergrond treden. Om zijn lezers in het leven voor deze vragen te plaatsen, dicht hij vele personen, die levensopvattingen uitbeelden, die in verschillende categorieën, in geheel uiteenloopende sferen leven, om bij hen het leven in zijn beweging gade te slaan, om bij hen de „levensstadiën'' te zien op verschillende tijdstippen waargenomen. Proeven van experi-

menteele psychologie in een soort romanvorm zal hij dus geven. KIERKEGAARD staat er dan niet naast als uitlegger en beoordeelaar; hij laat ons met de ontworpen persoonlijkheden alleen, hij laat ons staan in de groote tegenstrijdigheden; we zien de andersoortige levenshouding; de keuze is aan ons.

Maar toch wil hij onze beslissing naar het christendom heen wenden, ons zóó opvoeden, dat we juist de door hem gewenschte beslissing zullen nemen. Majeutisch zal hij, als SOCRATES, te werk gaan, om den lezer te krijgen daar, waar hij hem hebben wil. Daarvoor moet hij allereerst „in rapport met de menschen komen"; hij moet op hun plaats gaan staan, het leven met hen meeleven; want wil men een ander naar een bepaalde plaats meevoeren, dan „moet men vóór alles er voor zorgen hem daar te vinden, „waar *hij* is, en daar beginnen"; „dat is het geheim van alle helpen" (S. V. XIII 533).

Dat rapport, het „communicatiemiddel" (ibid. 537) vindt hij in het aesthetische, waarin toch de meeste menschen leven. Hij moet dus met aesthetische productie beginnen, „dat is 't handgeld", het „lokaas". Hoe schitterender dit is, des te beter; deze „begoocheling" moet meetrekken, en als hij de menschen met zich mee heeft, dan moet hij op 't juiste oogenblik het religieuze naar voren brengen „zoodat ze precies met het hoofd er tegen aan loopen". Majeutisch begint KIERKEGAARD dus met aesthetische werken, om vandaar „stap voor stap" (S. V. XII 267) den lezer verder te laten gaan, en wat bij een ander schrijver misschien een paar zinnen in een betoog zouden zijn, vormt bij hem een gansch boekdeel.[1]) Zoo moeten wij dus zijn werken in

1) Cf. E. P. 1847, 35.

een bepaalde volgorde lezen; eerst langs wegen gaan, waar we niet mogen blijven, waar we ons hoofd zullen stooten, om dan verder de oplossing te zoeken, om zoo langzamerhand te belanden, waar hij begeert, dat we komen zullen. De gansche rij zijner werken stelt hij ons dus voor als één boek.

Neem nu ENTEN-ELLER; ge kunt het slechts verstaan uit de totaliteit zijner schrijverswerkzaamheid, als eersten stap op den weg van het aesthetische, om van daaruit trapsgewijze te naderen tot den voet van het altaar. Dit en andere aesthetische werken zijn niets op zich zelf, maar een „incognito", een „bedrog in dienst van het christendom", een „pia fraus" (Hij beziet ze ook onder ander gezichtspunt nl. als „ontlediging" van zich zelf). Hij ziet in den inhoud ook niet eigen denkbeelden; de daarin geteekende levenshoudingen en mogelijkheden wil hij zelf niet verwerkelijken (of ze voor hem werkelijkheid *geweest* zijn is natuurlijk een andere kwestie); daarom schrijft hij ze pseudoniem en houdt ze op verren afstand van zich. Heel kras drukt hij zich uit: „Mijn verhouding is uitwendiger „dan die van een dichter, die personen dicht en zelf toch „in het voorwoord de schrijver is. Ik ben nl. onpersoonlijk „of persoonlijk in derden persoon, een souffleur, die dich„terlijk de schrijvers schiep, wier voorwoord wederom hun „werk is, ja wier namen dat zijn. Er is dus in de pseudo„nieme boeken geen enkel woord van mij zelf". „Zoomin „als ik in ENTEN-ELLER de Verleider of de Assessor ben, „evenzoo min ben ik de uitgever VICTOR EREMITA." [1])

Tot in kleinigheden is hij hierin consequent, zijn pseudonieme boeken schrijft hij niet met eigen hand, maar dicteert ze en zendt ze zoo naar den drukker; [2]) ook laat hij

1) En förste og sidste Forklaring. S. V. VII.
2) Cf. HEIBERG, S. K. i. B. og U. 128.

de pseudoniemen bij een anderen uitgever verschijnen dan de stichtelijke redenen, welke onder zijn naam uitkwamen.

Aan zijn paedagogisch doel, zegt hij later, moest alles beantwoorden; ook zijn *leven* moest de pseudoniemen ondersteunen (cf. S. V. XIII 544—9); hij moest eerst den indruk maken van een flaneur, doch dat uitwendige bestaan moest veranderen, toen hij als religieus schrijver optrad.

Doch nu bleef er nog een gevaar voor misverstand over. Als hij later religieus schrijver zou worden, d.i. direct over het religieuze zou schrijven, dan zou men zeggen, dat hij met de jaren religieus was geworden, en — de geheele indirecte methode zou hebben gefaald. Daarom moest hij toonen, dat van 't begin af het doel hem helder voor oogen stond; waarom hij van 't begin af naast zijn pseudoniemenreeks, een rij kleine religieuze geschriften onder eigen naam uitgeeft, welke bewijzen moeten, dat hij tijdens zijn aesthetische werken een religieus schrijver was. En zoo zendt hij later, wanneer hij geheel op het religieuze ingaat, wederom een klein aesthetisch boekje pseudoniem de wereld in, om te laten zien, dat hij ook dan nog die zijde des levens volkomen kan verstaan.

Kierkegaard heeft dus een heel plan op touw gezet; 't is alsof zijn werken een groot drama vormen, waarin allerlei personen met eigen karakter en in eigen levenssfeer optreden. Men begrijpt: wat de auteur van dit drama wil, ligt niet in de woorden, welke A, B, of C zeggen, maar achter het geheel. Men moet het geheele drama lezen, dan ziet men den auteur; alleen uit het *geheel* is Kierkegaard te verstaan. Van den gang van het geheel zegt hij in 1849: „De beweging, welke de schrijverswerkzaamheid maakt is: „*van* den „dichter" — *van* het aesthetische, — *van* „den phi- „losoof" — *van* het speculatieve *tot* de aanwijzing van de

„meest innerlijke bepaling in het christelijke" (S. V. XIII 494).

De vraag doet zich voor: is alles werkelijk volgens een vooropgezet plan uitgevoerd òf wil hij 't *achteraf* zoo zien? Had hij in den beginne werkelijk een bewust religieus doel ook met de aesthetische en philosophische werken, òf is 't onwillekeurig zoo tot een geheel gegroeid? Is het aesthetische werkelijk een pia fraus? M. a. w. is de autobiographie („Het gezichtspunt") historisch getrouw? Men heeft er aan getwijfeld. Zoo zegt b.v. BRANDES [1]) zeer beslist, dat het gebouw vóór het plan heef tbestaan, dat hij pas na ENTEN-ELLER zijn doel bewust is geworden en het plan heeft opgevat. KIERKEGAARD zelf brengt ons hier ook nog in de war: nu eens spreekt hij alsof hij reeds aan het begin tot in kleinigheden toe zijn plan had beraamd, dan weer alsof hij *niets* te voren had berekend, welk laatste al heel weinig met zijn natuur zou overeenkomen, daar hij steeds alle mogelijkheden berekent, en uitvoerige plannen beraamt. Doch dergelijke uitlatingen moeten we verstaan van uit het *doel*, waarmee ze geschreven zijn, of hij 't noodig acht den nadruk te leggen op het paedagogische van zijn werken, òf op Gods voorzienigheid in zijn leven, dat 't God was die dit alles zoo deed worden, en daarbij bedenken, dat KIERKEGAARD zich altijd sterk, meest in superlatieven uitdrukt.

We zullen later gelegenheid hebben er op te wijzen, hoe het aesthetische niet enkel pia fraus is, dat 't ook een afrekenen met zich zelf wil zijn, dat het, als hij in de „verklaring" zegt, „geen woord is daar van mij zelf", maar zeer betrekkelijk waar is, omdat overwonnen gedachten weergegeven worden, en soms nog niet geheel overwonnen ge-

1) T. a. p. 91.

dachten; maar toch is 't meest *niet meer* hij zelf, die spreekt, doch zijn vroeger ik, of een deel daar van. Hij rekent af en ontledigt zich, eigen worsteling wordt hier weergegeven en hoe kan dan alles precies berekend zijn?

Doch aan den anderen kant kunnen we zeggen: hij zag het doel en tevens den weg naar dat doel, vóór het gebouw werd opgetrokken; deze hoofdgedachte van „Het gezichtspunt" is betrouwbaar en we kunnen tot staving hiervan wijzen, gelijk b.v. HOFFMANN [1]), op de volmaakte eenheid in zijn werken, op zijn tot in 't minitieuze berekenende natuur enz. Zeker, dan verwondert men zich minder over dit plan, maar een blik naar zijn studententijd, in 't bijzonder naar zijn dissertatie, de daar ontwikkelde ideeën, welke een lijn vormen, die door en over ENTEN-ELLER heen loopt; naar „De omnibus dubitandum est", waar „Smuler" en „Efterskrift" reeds in nuce in liggen, kortom zijn denkbeelden van toen nemen onzen twijfel weg, als we dan ook nog denken aan de zoo snelle opeenvolging der komende werken. Zoo meen ik, dat KIERKEGAARD zelf het juiste aangeeft, als hij ons in datzelfde „Gezichtspunt" aantoont, dat hij het geheel van tevoren zag en toch ook weer niet zag, het begreep en toch ook niet begreep, als hij beschrijft, hoe hij aan den eenen kant 't alles berekende, en toch aan den anderen kant door de Voorzienigheid werd opgevoed, welke opvoeding zich in het proces der productiviteit reflecteert (cf. S.V. XIII 561 v.v. cf. 500). Dat is: vaag zag hij het in den beginne, en langzamerhand onder den arbeid steeds helderder.

De methode is dus socratisch, antiek-ironisch. De majeutiek is socratisch en de uitwerking — zouden we niet aan PLATO's dialogen mogen denken?

---

1) Zie R. HOFFMANN, K. et la certitude religieuse 1907, p. 42.

Maar die „eenvoudige wijze der oudheid" was toch heel wat eenvoudiger in de toepassing zijner methode, PLATO's dialogen zijn toch niet zoo gekunsteld — maar men vergete ook niet, dat KIERKEGAARD niet enkel een leerling van SOCRATES was, óók een zoon van de Romantiek. De socratische en de romantische ironie leven beide in den vorm zijner werken.

Nu zijn we eenigermate voorbereid om ENTEN-ELLER te verstaan, niet als boek op zich zelf, maar als schakel in het geheel.

„Wie zegt: het boek *heet* Enten-Eller, zegt eigenlijk niets, „maar wie daarentegen zegt: het werk *is* een Enten-Eller, die „reproduceert den titel" (E.P. 1833-43, 389); op die zelfwerkzaamheid van den lezer komt het aan. Het boek geeft geen resultaat; daar moet de lèzer toe komen; „het laat de „verhouding in de existentie tusschen het aesthetische en „het ethische ontstaan in den existeerenden individu" (S.V. VII 212). Er wordt dus niet geredeneerd over twee stadiën, maar we krijgen ze te zien.

Een zekere A, in het eerste deel aan 't woord, leeft uit de aesthetische levensopvatting. KIERKEGAARD zegt ergens [1]): „A spreekt zijn innerlijk wezen niet uit, neen, in zijn pa„pieren vermoedt men zijn innerlijk [2]), terwijl B het uiterlijk „schildert, waarmee A pleegt te misleiden". Hoe zien we A en B, die de ethische levensopvatting verpersoonlijkt, in dit werk? De aestheticus A uit zich in een reeks geschriften, terwijl B, zijn vriend, hem in twee brieven vermaant en tot het ethische wil bekeeren, hem ten slotte een preek van een zijner vrienden als „ultimatum" toezendt.

Van A vinden we 't eerst een reeks lyrische ontboezemingen,

---

1) E. P. 1833—43, 358.
2) Nl. vertwijfeling.

aphorismen, dagboekopteekeningen, puntige gezegden, enz., welke onder den titel Διαψαλματα (sterke accoorden) verzameld, een praeludium vormen op de verdere aesthetische fragmenten. De grondtoon is vertwijfeling; in romantische ironie ziet de schrijver neer op de leegheid van het leven. Geblaseerd ziet hij de dingen aan, zijn ironie treft alles rondom hem, ook hem zelf, maar onder het geblaseerde ligt melancholie: de leegheid des levens, het leven zonder doel doen hem vertwijfelen.

Zijn leven is zinloos (20) [1]; hij houdt eigenlijk van niets, alles is hem te lastig (4): als een spin uit haar web zakt hij in een ledige ruimte neder, alles is vervelend, 't beste is nog maar de dekens over 't hoofd te trekken (10), want slapen is de hoogste genialiteit (12). Ja, het leven is vervelend, altijd hetzelfde; 't is alles opgewarmd eten (14).

Feitelijk mist hij een centrum: dààrom kan hij niets bezitten (7), dààrom heeft hij ook geen vreugde in het denken, werpt hij problemen op als het Lünebürgerzwijn; hij neemt ze op den neus, maar kan er niet anders mee doen, dan ze over zijn rug gooien (20); hij kan geen keuze doen, want doet hij 't een of 't ander, het zou beide berouwen (23). Verachtend lacht hij de menschen uit (25) en wenscht van de goden: dat hij altijd de lachers op zijn zijde moge hebben.

„Iets wonderlijks is er met me gebeurd. Ik werd opgetrok- „ken in den zevenden hemel. Daar zaten al de goden bij „elkander. Bij bijzondere genade werd mij de gunst toegestaan „een wensch te uiten. „ „Wilt ge, zei Mercurius, wilt ge „jeugd, schoonheid of macht, of een lang leven, of het „mooiste meisje, of een van al de heerlijkheden uit onzen „winkel; kies dan, maar één ding." " Ik stond een oogenblik

1) De cijfers duiden de bladz. aan van S. V. I.

„besluiteloos, voordat ik mij aldus tot de goden wendde: „ „Hooggeëerde vergadering, ik kies, dat ik altijd de lachers „op mijn zijde moge hebben."" Geen der goden sprak een „woord, maar allen begonnen te lachen. Daaruit leidde ik „af, dat mijn bede verhoord was, en ik vond, dat de goden zich „met takt wisten uit te drukken; het zou toch ongepast „zijn geweest ernstig te antwoorden: „ „dat wordt u toegestaan" " (27).

Dit is alles wat hij van het leven nog wenscht — en onder dit alles danst zijn ziel niet luchtig over die leegheid heen, ach neen; de ondergrond is melancholie en vertwijfeling: „mijn leed is mijn burcht" (6, 26) en in zijn binnenste broeit een beklemdheid, een angst, voorgevoel van een aardbeving (13).

Daarna zal A ons in enthousiasme spreken over MOZART's Don Juan; MOZART, den grootsten onsterfelijke, aan wien hij alles verschuldigd is. Dit stuk draagt den titel: „De onmiddellijk erotische stadiën of het muzikaal-erotische". In MOZART's Don Juan ziet hij de meest volmaakte uitdrukking der zinnelijke genialiteit, welke zich alleen door de muziek laat vertolken (cf. 40). Het begeeren der zinnelijke liefde kan droomend (de Page in Figaro), zoekend (Papageno in de Tooverfluit) en absoluut begeerend zijn (cf. 62); het laatste is ze bij Don Juan, wiens zinnelijke genialiteit de verleiding is. Hij is de eerstgeborene uit het rijk van den Venusberg; „daar heeft de zin„nelijkheid haar tehuis, haar wilde vreugde. In dat rijk hoort „de taal niet meer, noch de bezinning van het denken, niet het „moeitevolle verwerven der reflexie; daar klinkt alleen de „elementaire stem van den hartstocht, het spel der lusten, het „wilde lawaai der beneveling; daar wordt slechts in eeuwigen „roes genoten" (71). 't Is het rijk der zonde, maar daarvan is men zich eerst bewust, als de reflexie is toegetreden; doch hier toont het zich in aesthetische indifferentie (71). En in dat rijk der

„onmiddellijkheid” (de onmiddellijkheid van het natuurlijke leven), het rijk der muziek wil A zijn rust zoeken; daar schwärmt hij en bezield roept hij uit: „Hoor het begin van DON JUAN's „leven; gelijk de bliksem uit duistere donderwolk flitst, „zoo breekt hij los uit de diepte van ernst, sneller dan de „vaart van den bliksem, ongestadiger dan deze en toch even „beslist; hoor, hoe hij nederstort in de veelheid des „levens, hoe hij losstormt tegen diens vaste bolwerken; hoor „deze lichte, dansende viooltonen, hoor den groet der vreugde, „hoor den jubel der lust, hoor de feestelijke zaligheid van het „genot; hoor zijn wilde jacht, hoe hij zich zelf voorbij snelt, „steeds haastiger, steeds onweerstaanbaarder, hoor het „onbeteugelde begeeren van den hartstocht, hoor 't vleiend „suizen der liefde, hoor 't fluisteren der verzoeking, „hoor den storm der verleiding, hoor de stilheid van „het oogenblik ..... hoor, hoor, hoor MOZART's Don Juan” (83).

Evenmin als ik getracht heb den gang van dit stuk te schilderen, wil ik dat van de andere doen; slechts enkele bespreken en wel die, waarin de aesthetische levensopvatting duidelijk aan het licht treedt. Wel „vermoedt” men die achter alles, doch de „Wisselbouw” bv. geeft ons toch vele karakteristica, hetgeen we nu niet in de eerste plaats van bv. „De reflex van het antiek-tragische in het modern-tragische” en de „Schaduwbeelden” zouden zeggen. Dat deze echter voorgelezen zijn aan de Συμπαρανεκρωμενοι d. i. aan hen, die gelijk A dood en begraven zijn voor alle geloof in het leven, teekent reeds het inwendige van den schrijver. En waarom stelt hij zijn psychologisch onderzoek in, met welk doel? B zal hem later verwijten (S.V. II 8), dat zijn psychologisch interesse geen *ernst* heeft, slechts een hypochondere nieuwsgierigheid is; noemt hij zelf zijn onderzoekingen

niet een „psychologisch *tijdverdrijf*"[1]) (143)? En is dat bij „De ongelukkigste" anders? Die kring genotzoekers, beu van het leven met zijn vele genoegens, houden zich nu bezig met de smart, ze willen de smart proeven, die stemming genieten; maar tegenover het leed staan ze zuiver aesthetisch d. i. beschouwend; ze deelen niet in de zorgen noch in de vreugden hunner medemenschen (194); de smart is voor hen interessant (cf. II 209).

Wil men A's program, dan is dit 't kortst en duidelijkst beschreven in den „Wisselbouw". Hij gaat uit van de grondstelling: alle menschen zijn vervelend; ze vervelen zich zelf of anderen. Deze verveling is de wortel van alle kwaad; niet de lediggang is dit, want de olympische goden leefden in gelukkigen lediggang en ze verveelden zich niet. Ja, lediggang is des duivels oorkussen, maar hij kan er zich niet op nedervlijen, als men zich niet verveelt. Het volk meent, dat het des menschen bestemming is te werken, maar voor hem is het zich te vermaken; zoo is dan de tegenstelling niet lediggang, maar verveling. Lediggang is een waarachtig goddelijk leven, zoo men zich niet verveelt. De verveling moet opgeheven worden en kan dat alleen door vermaak: ergo moet men zich vermaken. Als principe waarnaar gehandeld moet worden ter overwinning van de verveling prijst hij den wisselbouw aan, niet in den zin van een voortdurend verwisselen van grond, maar van een „wisselen der bedrijfsmethoden en gewoonten"; niet in de breedte maar in de diepte moet het gezocht worden. Hoe meer men zich beperkt, des te vindingrijker men wordt in het zoeken van genotmiddelen: voor een gevangene kan een spinnekop oorzaak zijn van genot.

1) 't Is ermee zooals K. in zijn dissertatie den romantici verweet; ze hielden zich bezig met Middeleeuwen en Griekenland, omdat dit den romantici nu eenmaal behaagde.

Hoe vindingrijk men ook zij, alle verandering moet toch liggen binnen den algemeenen regel der verhouding van *herinneren* en *vergeten*. Deze twee moet men in zijn macht hebben. Eerst als men de hoop overboord gooit, kan met het kunstenaarsleven begonnen worden ; en dan, om werkelijk te kunnen vergeten is de regel van levenswijsheid: nil admirari. Men moet ieder oogenblik, elk levensmoment kunnen vergeten, daarom ook voorzichtig zijn in het genot, dat het ons niet meesleurt ; de herinnering kan het genot in stuur houden. Heeft men zich in deze beide kunsten geperfectioneerd, dan heeft men het ideaal bereikt ; is heer over alles en kan „raket met al 't bestaande spelen" (265).

Deze kunst bewaart ons, dat we niet vast loopen in een enkele levensverhouding. Geen vriendschap ; idem velle, idem nolle, ea denum firma amicitia — uiterst vervelend ! Men ga wel om met menschen, maar zóó, dat men dien omgang steeds kan afbreken. Geen huwelijk. Echtelieden zeggen „voor eeuwig" ; 't ware beter te zeggen „tot Paschen of tot den 1sten Mei". Is vriendschap gevaarlijk, het huwelijk nog veel meer ; men is niet meer vrij, men kan niet meer flaneeren, men is niet langer vrij van zeden en gebruiken. Wel zijn er voorbeelden, dat een Zigeunerin haar man op den rug door het leven gedragen heeft, maar deels is dat een zeldzaamheid deels ook op den duur vermoeiend — voor den man (269). Al laat men zich nu niet met het huwelijk in, daarom behoeft het leven nog niet zonder erotiek te zijn. Het erotische moet een poëtische oneindigheid hebben, die evengoed in één uur als in een maand kan worden begrensd.

Geen beroepsarbeid ; in een beroep is men niet meer vrij ; toch zij men niet onwerkzaam, men vermake zich in broodlooze kunsten : zij bezig als een kind.

Om zoo te kunnen leven moet men de stemmingen in

zijn macht hebben. Het geheim dier kunst ligt in de *willekeur* (270). Dat is een kunst ; zóó willekeurig moet men nl. zijn, dat men er zelf niet in verdwaalt, maar er zijn genot van heeft. Men geniet dan niet onmiddellijk (de dingen), doch iets anders, dat men er willekeurig inlegt, iets toevalligs, en beziet al het bestaande van uit dat oogpunt. Bv. bij een philosophische rede let men niet op den inhoud — dat is uiterst vervelend, doch op den zweetdroppel, die over hoofd en neus van den spreker loopt. Het bijkomstige maakt men tot hoofdzaak, het toevallige tot het absolute en als zoodanig tot voorwerp van absolute bewondering. Men moet nu voortdurend het oog, waarmee men de werkelijkheid beziet, anders richten, terwijl met deze willekeur de toevalligheid buiten ons correspondeert en — welk een rijke stof tot genot ontstaat er !

Tot zoover is A aan 't woord, dan geeft hij met zekeren angst een verhaal uit, dat hem is „als een duistere droom" : „Het dagboek van den Verleider". Het leven van JOHANNES den Verleider was een poging om de taak „poëtisch te leven" te realiseeren ; overal vindt hij het interessante in het leven, en nadat hij dit vond, reproduceert hij dichterlijk het beleefde (276). Op genot was zijn geheele leven berekend ; hij is een „gereflecteerd verleider" ; op het interessante komt 't aan, niet op 't hoevelen hij verleidt, maar op 't hoe. Eerst geniet hij egoïstisch wat de werkelijkheid (deels door hem bezwangerd) hem geeft, om dan in de dichterlijke reflexie nog eens de situatie en zich zelf in die situatie te genieten (277). Toch is hij geen verleider in den gewonen zin, daarvoor leeft hij te geestelijk (hij is meer een schim dan een werkelijk levend wezen). Hij trekt een meisje tot zich, maar in strengeren zin bekommert hij er zich niet over haar te bezitten ; als zij alles wil offeren, dan breekt hij af zonder dat er van zijn kant de minste toenadering is geweest.

JOHANNES is geraffineerd aesthetisch ; moeilijkheden vreest hij niet, alleen vervelende moeilijkheden. Hij wil den beker van het genot ten volle proeven, in langzame teugen moet genoten worden (305). Niet ieder meisje is de moeite waard verleid te worden ; op het interessante van het geval komt 't aan. De meesten genieten een jong meisje als een glas champagne in een schuimend oogenblik ; dat is heel aardig en met menig jong meisje is dat wel 't hoogste, dat men kan bereiken; maar hier is meer (312). Nooit wil JOHANNES dadelijk het oogenblik grijpen; de herinnering is niet slechts een conserveermiddel, ze kan ook vermeerderen (314) ; hij volgt een methode bij zijn verleiding. Hij wil een aanval doen op CORDELIA's hart, maar 't gaat systematisch : het interessante is de wet van zijn geheele gedrag. Verrassing is niet goed ; ze moet niet in exaltatie genoten worden (336). Een verloving zou het doelmatigste zijn, maar 't vervloekte in zoo'n verloving is het ethische, dat al even vervelend is in de wetenschap als in het leven. Onder den aesthetischen hemel is alles licht, mooi en luchtig, maar komt het ethische, dan wordt alles hard, hoekig en oneindig vervelend. Wel heeft een verloving in strengen zin geen ethische realiteit, maar hij houdt niet van beloften, begeert zijn vrijheid (336). Een liefdesgeschiedenis moet maar een half jaar duren, vindt hij. Zich in een meisje in te dichten is een kunst, maar zich er uit te dichten een meesterstuk. Als kunstenaar wil hij CORDELIA nu genieten en niet in het uitwendige bezit van haar komen ; zijn liefdesverklaring is zoo ook slechts een gefingeerde beweging (340). Als JOHANNES verloofd is, — een belachelijke menschelijke uitvinding, zoo'n verloving (343) — dan is zijn taak deze spoedig te verbreken om zoo in schooner verhouding tot haar te komen, haar bekoring te genieten, de geheele goddelijk rijke natuur in haar tot ontplooiing te laten komen (352) ;

want aesthetisch heeft hij haar lief; eerst moet hij zich van haar bevrijden om haar dan weer te veroveren.

Dit vereischt methode; hij is voortdurend bezig haar te vormen; zij is voor hem een interessant voorwerp — geeft niet een vrouw onuitputtelijke stof tot overleggingen, niet overvloed tot onderzoek? Een mensch, die geen drang tot deze studie voelt, hij moge zijn wat hij wil, aestheticus is hij niet (395). JOHANNES is zijn verbond met het aesthetische trouw gebleven, hij heeft het interessante bewaard; de verloving deed hij springen, maar zoo, dat zij er genoeg van kreeg en deze verbrak om in een hoogere sfeer zich te verheffen (404).

Enkele grepen gaf ik hier uit het dagboek, juist omdat men in ons land zich zoo verbaasd heeft, toen in een bloemlezing hieruit iets gegeven werd. [1]) Het dagboek vormt het slot van het aesthetische deel van ENTEN-ELLER, in alle opzichten een slot: de lijn van het aesthetische is hier doorgetrokken. Geen wonder, dat A angst had voor het dagboek; zag hij hier niet de geraffineerde uiterste consequentie, waartoe zijn levensopvatting en levenswijze leidde? Hier was niet meer een genieten van het oogenblik, maar het „gereflecteerde genot”.

Voor we nu de beteekenis van dit aesthetische stadium nagaan, willen we eerst luisteren naar wat de ethicus B van zijn vriend A vindt en wat hij tegen dezen inbrengt. Deze B, WILHELM geheeten, is assessor en gelukkig getrouwd, een oudere vriend van A, wien hij twee brieven schrijft: één over de aesthetische waarde van het huwelijk en een over het evenwicht tusschen het aesthetische en het ethische in de ontwikkeling der persoonlijkheid. A is voor hem iets anders dan een verschijnsel, hij is mensch (S.V. II 6)[2]) en wel een mensch op den verkeerden weg, waarvan hij hem afvoeren wil.

---

1) Cf. PROF. CANNEGIETER, T. T. T. 1906, p. 276.

2) Enkele cijfers geven nu de bladz. aan in S. V. II.

In tegenstelling met A, die in 't algemeen over alles zou kunnen spreken, zonder er zich persoonlijk door te laten beroeren, schrijft Wilhelm aan A zeer persoonlijk (5). Op welken verkeerden weg ziet B dan A ? De aestheticus leeft in droomen, in het aesthetische nevelrijk (111) buiten de werkelijkheid, in het land der sprookjes (179), ins blaue hinein (231); hij heeft zich zelf vervluchtigd en zweeft nu boven zich zelf (179); onder zich ziet hij een menigte van stemmingen en toestanden, welke hij gebruikt om interessante aanraking met het leven te krijgen. Er is in A geen vaste kern, geen ruggegraat; neen, hij leeft in het toevallige (7), van roof, en verliest er zijn tijd, rust en geduld om te leven door (10); in toevallige momenten gaat hij op, daardoor is hij niets op zich zelf, alleen iets in verhouding tot anderen (145). Zijn leven lost zich op in een veelheid, is als dat van die ongelukkige daemonen een legio; zoo heeft hij verloren het innerlijkste, heiligste in een mensch, de *bindende macht der persoonlijkheid* (146).

Deze kern mist hij; daarom is er geen continuiteit in zijn leven (10), zoekt hij slechts het moment, kan hij niets bezitten; wat hij is, is hij onmiddellijk (161). Een vast stuur heeft hij niet; dat ligt in de persoonlijkheid. Een taak ziet hij evenmin; alles is voor hem een mogelijkheid; hij kan even goed op zijn hoofd als op zijn beenen gaan staan (15).

Alles is tenslotte ijdelheid voor hem; daarom laat hij zich maar gaan of zegt de wereld vaarwel: so zieh' ich hin in alle Ferne, über meiner Mütze nur die Sterne (151); dit is de aesthetische keuze, welke eigenlijk geen keuze is.

Dit hangt alles samen, vloeit voort uit zijn levensopvatting: men moet het leven genieten. Maar wie dit tracht, stelt steeds een voorwaarde, die òf buiten òf in den mensch ligt, echter zoodanig, dat ze niet met den mensch zelf is gegeven (163). Zoo men in rijkdom, eer, adel enz. doel en inhoud van het leven

stelt, dan ligt de voorwaarde buiten den mensch ; bij talent daarentegen in den mensch, maar niet met hem zelf gegeven (165). Zij zoeken 't allen in het enkelvoudige. Anders staat 't met hen die 't in het veelvuldige trachten te vinden, die het „geniet uw leven" verklaren als: leef voor uw lust (166). Weinigen voeren dit door vanwege de moeilijkheden in het aardsche bestaan.

Nero is het type er van, maar tevens een verschrikkelijk voorbeeld (167) ; want zijn wezen is zwaarmoedigheid. De onmiddellijkheid is als 't ware gerijpt en de persoonlijkheid wil zich zelf in zijn eeuwige geldigheid bewust worden, maar kan dit niet ; dan treedt de zwaarmoedigheid in (170/1). Er is vertwijfeling, de aestheticus is vertwijfeld of hij 't weet of niet ; zóó hij 't weet dan is een hoogere vorm van bestaan onafwijsbare eisch (174). Vertwijfeling ligt in al het aesthetische, omdat de geest als geest, de persoonlijkheid niet tot haar recht komt ; de ergste vertwijfeling is echter die, waarin A verkeert, want hij is zich bewust, dat alles, waarin hij leeft, slechts ijdelheid is. Dat is de vertwijfeling zelf; ze is aesthetisch, want de persoonlijkheid blijft in de onmiddellijkheid en ze is de uiterste vertwijfeling, omdat ze tot op zekere hoogte de bewustheid in zich heeft opgenomen van het nietszijn eener zoodanige levensbeschouwing. A is echter niet actueel maar in het denken vertwijfeld. Het denken is vooruitgeijld en heeft hem de ijdelheid van alles doen zien ; verder kwam hij niet (175).

Welke is nu de weg der redding ? In de vertwijfeling. De aestheticus hebbe den moed zijn standpunt tot het uiterste door te voeren. Hij moge in romantische ironie boven zich zelf zweven in zekere indolentie (179), de geest laat zich niet bespotten ; die wreekt zich, die bindt hem in de ketenen der zwaarmoedigheid (184) ; daarom raadt Wilhelm

A: vertwijfel, waartoe al de kracht van ziel en denken noodig is, want vertwijfelen is de uitdrukking der gansche persoonlijkheid (191). Uit die vertwijfeling zal iets beters geboren worden, immers ze is een keuze; kiest men de vertwijfeling, dan kiest men zich zelf, niet in zijn onmiddellijkheid, niet als het toevallige individu, doch zich zelf in zijn eeuwige geldigheid (189). Zoo komt de aestheticus door de vertwijfeling of liever door de keuze in een hoogere sfeer; deze keuze is de nerf van B's levensbeschouwing, welke geen systeem is. (190). De keuze is nog niet tusschen goed en kwaad, maar tusschen kiezen en niet-kiezen (160); in deze keuze redt men zijn persoonlijkheid.

Wilhelm representeert de ethische levensrichting; hij is geen philosoof met een systeem; niet op rijpheid van verstand, maar op levenswijsheid beroept hij zich (80). Hij houdt zich bezig met de beteekenis van het leven, niet met philosophie (190); abstracties haat hij; het leven en de werkelijkheid wil hij zien; over de nieuwere wijsbegeerte (waarmee A zooveel overeenkomst heeft) is hij niet best te spreken (155—159). Hij vraagt: wat moet ik *doen* en dat leert de philosophie hem niet. Voor hem komt 't aan op realisatie, niet in dichterlijke productie, doch in het leven der werkelijkheid (124).

Daarom wil hij zijn vriend een levensweg wijzen. Eerst begint hij hem nu de aesthetische waarde van het huwelijk te laten zien, hoe het aesthetische hierin niet verloren gaat, maar verheerlijkt wederkeert, hoe het huwelijk niet minder schoon is dan de romantische liefde. In zijn tweeden brief laat hij dezelfde dingen dan zien als geldend op alle terreinen des levens.

Welke zijn nu de karakteristica van de ethische ontwikkeling der persoonlijkheid? Tegenover het aesthetische leven ins blaue hinein is de ethische persoon *zich zelf doorzichtig*; met dit

verschil, zegt hij, is alles gegeven (231). Tegenover het aesthetische devies: laisser-aller stelt hij de *keuze*, welke beslissend is voor den inhoud der persoonlijkheid (148).

Zoo stelt hij ook tegenover de romantische liefde, welke onmiddellijk is en dus komt en gaat, de ware eeuwigheid in de liefde, die een wilsbepaling eischt (20), het huwelijk, dat op een besluit rust. B stelt een enten-eller (aut-aut); hij wil redden, wat A verloor: de bindende macht der persoonlijkheid. In de keuze ligt het ethische; niet in wat men kiest, maar in de energie, den ernst, het pathos, waarmee men kiest, verkondigt zich de persoonlijkheid (152). Of aesthetisch òf ethisch leven is de keus; het aesthetische is slechts een keus als men 't nà het ethische kiest, dan is het zonde en valt onder ethische bepaling (153). Het aut-aut is dus geen keuze tusschen goed en kwaad, maar men kiest òf goed en kwaad òf men sluit ze uit (153); het aesthetische is indifferentie, het ethische is willen. Er is dus een absolute keuze tusschen kiezen en niet-kiezen, en door te kiezen kiest men zich zelf. Het aesthetische in een mensch, is dus datgene waardoor hij onmiddellijk is wat hij is; het ethische waardoor hij wordt wat hij wordt (161). Men moet zich zelf kiezen: de persoonlijkheid, de vrijheid, ze is er en wordt toch eerst door de keuze (192/3); daarna bezit de mensch zich zelf als vrij en komt er onderscheid tusschen goed en kwaad (200).

Nu begint de ontwikkeling der persoonlijkheid en wel onder een voortdurend evenwicht tusschen het aesthetische en het ethische, want dat eerste verdwijnt niet, maar wordt dienstbaar gemaakt (205/6). De ethicus zoekt continuiteit, hij wil meester zijn van zijn stemmingen. Verwachtte A alles van buiten, B heeft de souvereiniteit over zich zelf (226), en bij hem kan er sprake van ontwikkeling zijn. B ziet een

taak; deze is in de eerste plaats de ontwikkeling zijner persoonlijkheid, doch dit is *geen isoleering* van den persoon (193, 225); men heeft zich zelf *concreet* gekozen[1]) (222). „Het individu „kiest zich zelf als een veelvuldig bepaalde concretie en kiest „zich daarom naar zijn continuiteit" (225) (al is hij op het oogenblik der keuze in volkomen isolatie); die concretie is de werkelijkheid van den persoon, maar ook zijn taak (226). Hij heeft een bepaalde plaats in deze wereld te vervullen gekregen; hij koos zich als een *product van een bepaalde omgeving* en is hierdoor ingesloten in de vormen der werkelijkheid. [2]) Daar hij zich bewust wordt als product van bepaalde omgeving enz. neemt hij dit alles over op zijn verantwoording (225). Hij heeft zijn plaats in de wereld; in vrijheid kiest hij zelf zijn plaats d. i. hij kiest díe plaats.

Zijn leven is een leven van plicht; niet alsof deze iets buiten den mensch ware, neen, hij is een inwendige verhouding (228). Zijn plicht is 't „*het algemeene*" te worden; dit is geen phantoom, neen, aan ieder mensch is de weg gewezen het te worden, het individueele leven moet tegelijk het algemeene zijn. Men kiest zich zelf als een taak: van het toevallige zelf moet hij het wezenlijke vormen, het algemeene, dat κατα δυναμιν in ons is. Het zelf, hetwelk doel is, is niet een abstract zelf, dat overal en nergens past, maar een concreet, dat in levende wisselwerking met een bepaalde omgeving, levensverhoudingen en orde der dingen staat. Het is geen persoonlijk zelf alleen, maar ook een *sociaal* en burgerlijk zelf (235). In die levensverhoudingen moet hij *werken*, en terzelfder tijd ontwikkelt hij zich.

---

1) Men kiest niet abstract, zooals de mystiek en ontvlucht niet de wereld, maar gaat die wereld in om haar te veranderen (223).

2) „Han er da i Valgets Öieblik i den fuldkomneste Isolation, thi han traekker sig ud fra Omgivelsen; og dog er han i samme Moment i absolut Continuitet, thi han vaelger sig selv som Produkt."

Niet als een ROBINSON moet men beginnen, maar van uit het persoonlijke [1]) moet hij zich stellen in het burgerlijke, en vandaar uit weder in het persoonlijke ; doordat hij van het burgerlijke terugkeert in zijn persoonlijkheid, toont hij zich in hooger gedaante (236).

Het algemeene en het persoonlijke werken dus samen in harmonie.

B wil dus het algemeene realiseeren, terwijl A een uitzondering wilde wezen. Tegenover A's fladderleven, verkiest hij den arbeid (251 v) ; hij wil iets uitrichten in deze wereld (264) ; al heeft men de uitkomst niet in handen, men kan zijn werk toch doen (266). Hij wil getrouwd zijn, vrienden bezitten, openbaar worden (289). Terwijl A trotsch het buitengewone wil, ziet B dat buitengewone in het alledaagsche : de echte buitengewone mensch is de ware gewone mensch (294).

Heeft WILHELM zoo zijn vriend den weg gewezen, nog één ding wil hij voor hem doen, hem nl. een preek laten lezen, welke hij van een ouderen vriend ontving. 't Is geen geleerde preek ; iedere boer kan haar begrijpen ; dat is juist het schoone van het algemeene, dat allen het kunnen verstaan. Ze geeft B's gedachten weer (304), maar terwijl B zelf niet klaar beseft, dat zijn levenssfeer slechts een overgangsstadium is en moet leiden tot iets anders, wijst deze preek (van een ander) ons reeds naar hooger, al voert ze ons nog niet in dat hoogere stadium ; ze blijft aan de grens, welke B soms in het berouw ook al bereikte.[2]) B zelf meent er zijn gedachten in te vinden, ja, want ook hij is niet zonder godsdienst[3]) ; 't is een „ultimatum" ; hij voelt hier aan zijn grens te staan. Het thema is : „het stichtelijke in de gedachte, dat

1) Dat als isolatie dus onvolkomen is (236).
2) Cf. 194 v.v., 213.
3) Zie beneden pag. 89 v.

wij jegens God altijd onrecht hebben." Bleef bij B het religieuze op den achtergrond, hier treedt het naar voren — en het ethische standpunt komt tot vertwijfeling, het komt tot zijn grens, waar het niet kan blijven staan. We ervaren het hoogste niet te kunnen volbrengen ; 't „men doet wat men kan" biedt geen troost (311) ; 't blijft bij een meer of minder, doch tegenover God kan een mensch zijn verhouding niet met een meer of minder bepalen. Hier is 't *altijd* onrecht ; we staan voor de kloof : eindig—oneindig. Het ethische komt tot resignatie, als het staat voor den Absolute ; het berust, zelfs blijde (317), doch we voelen, dat we op een keerpunt staan ; we zijn dicht bij het christelijk zondebesef, maar de diepten ervan zijn nog niet gepeild. Feitelijk is hier van zonde nog geen sprake ; de wanverhouding is eindig—oneindig, daarom is de gedachte ook stichtend.

Langzaam wil KIERKEGAARD ons brengen tot het zondebesef ; daar komen we dus pas later. De rede, en zoo ook het gansche werk eindigt met de bekende woorden: „eerst de „diepe, inwendige beweging, de onbeschrijfelijke ontroering des „harten, eerst dit brengt u tot de zekerheid, dat, wat gij „erkend hebt, uw eigendom is, dat geen macht het u ontnemen „kan ; want alleen de waarheid, die opbouwt, is waarheid voor u."

Niet op het kennen, het weten komt het aan; de waarheid is niet om te weten, om zich voor te stellen, doch om er in te *existeeren ;* ze moet eigendom zijn, ze moet innerlijkheid wezen ; dan, als ze dat is, is ze eerst waarheid voor ons. Welnu, de waarheid, die opbouwt — 't is hier nog heel ruim bedoeld, slaande op de ethische bepaling ervan — d. i. die van den grond af in de hoogte voert, die uw persoonlijkheid aldus opbouwt, is waarheid *voor u*, voor het subject. Hij kant zich tegen de „objectieve" waarheid, die

niets voor en in ons is. De waarheid moet haar plaats vinden in de werkelijkheid ; het gekende moet eigendom worden. De zekerheid dat het gekende eigendom is beseft men door die onbeschrijfelijke ontroering des harten, of zooals 't kort te voren gezegd wordt (314) : de zekerheid moet haar oorsprong hebben in ons *gansche wezen*, niet alleen in ons denken.

Dit slechts ter voorkoming van misverstand. Ik wilde de strekking van „de subjectieve waarheid" doen gevoelen, waarbij de „objectiviteit" of hier „dat wat gij onderkend hebt" toch niet geheel schuil gaat. Ze kwam hier slechts even om den hoek, maar toch als vingerwijzing (bij KIERKEGAARD is ieder slot een vingerwijzing naar een ander werk) naar lijnen van denken, die straks in het middelpunt zullen staan ; en dan meer hierover.

ENTEN-ELLER kunnen we onder twee gezichtspunten bezien volgens lijnen, welke KIERKEGAARD zelf in zijn „Gezichtspunt" aangeeft : als ontlediging (cf S. V. XIII 573, zie boven 60) en als pia fraus in dienst van het christendom.

Als ontlediging ; dus ook is in dit alles, wat hij geeft, iets van hem zelf, geschreven met een persoonlijk doel (cf. E. P. 1833—43, 361 we moeten hier denken aan zijn verloofde).

KIERKEGAARD denkt zich hier niet in twee levenstypen in, zoodat hij deze, dank zij zijn vermogen zich in anderen te kunnen verplaatsen, kan weergeven ; neen, hij behoefde slechts zijn eigen leven te ontleden ; 't zijn twee zijden van hem zelf. Als hij het aesthetische leven beschrijft, dan voelen we 't : dat is doorleefd en vandaar het enthousiasme, de lyriek ; hier is de dichter aan 't woord, die zich niet in een ander verplaatst, maar zijn ziel uitgiet. We zien er de tastbare bewijzen van, als we de dagboeken uit zijn studententijd lezen en er zooveel (o. a. de meeste Διαψαλματα) in terugvinden. En wat hier geldt van het

aesthetische, is ook waar voor het ethische; ook dit is een zijde van hem zelf en wel de reactie tegen het aesthetische, het ethische, dat in zijn studentenjaren de worsteling begon. Doch al vertegenwoordigen A en B zijden van eigen persoonlijkheid, het zijn dan toch overwonnen of grootendeels overwonnen zijden. Wel is 't een ontlediging, maar van een, die ze te boven komt, die ze wil bannen; en zóó is het een bedrog in dienst van het christendom; 't is het begin van den weg, waarlangs hij zijn lezer verder wil voeren naar het Christendom.

Wat is dan de strekking van dit werk? Hij wil in „een *existeerende persoonlijkheid* de verhouding in de existentie tusschen het aesthetische en het ethische laten zien" (cf. S.V. VII 211/12). Dus, een soort vergelijkende levensphilosophie wil hij geven door twee levenstypente schilderen, om de levensvraag niet theoretisch maar in de praktijk zich te laten oplossen, opdat de lezer gelijk VICTOR EREMITA[1]), die de eerste lezer was, in de eenzaamheid, want ernstige contemplatie maakt altijd eenzaam (EREMITA), het aesthetische overwinne (VICTOR). [2]) Hij wil dus de geesten proeven in het leven, en den lezer van het aesthetische naar elders wijzen.

Nu is de vraag: waarin ziet KIERKEGAARD dat aesthetische belichaamd? Het antwoord moet luiden: in 't bijzonder in de Romantiek, de romantische levenssfeer, welke hem zelf zoo had beheerscht. Maar tevens is ENTEN-ELLER een reactie tegen die andere geestelijke macht, waaraan hij zich ontworsteld heeft, die macht in menig opzicht zoo verwant aan de Romantiek: het speculatieve denken, het hegelsche in 't bijzonder.

ENTEN-ELLER roept ons terug van het *speculatieve denken*, allereerst op *indirecte* wijze.

---

1) De uitgever.
2) Cf. E. P. 1833—43, 390.

Kierkegaard meent, dat zijn tijd door het vele weten vergeten heeft wat 't is *te existeeren* en wat *innerlijkheid* beduiden wil; en dat daaruit de wanverhouding tusschen speculatie en christendom is te verklaren. Om nu weder in te scherpen, wat existeeren is, moet men 't vooral niet doceerend doen; dan zou er weer misverstand ontstaan; indirect moet men 't laten zien (cf. S. V. VII 210, 212). Enten-Eller is zoo een indirecte polemiek tegen de speculatie, die zich onverschillig jegens de existentie toont (ibid. 212). Het werk geeft geen resultaat, geen eindige beslissing, hetgeen indirect wil zeggen: de waarheid is innerlijkheid; en is dat dan niet een polemiek tegen de waarheid als een weten? (ibid. 213, 214). Direct wordt dit ook uitgedrukt in de slotwoorden van Enten-Eller (zie boven 79).

Enten-Eller zegt ons: de oplossing vindt ge niet langs logischen weg, maar door het leven; het geheel is anti-philosophische abstractie.[1]) Maar het in het leven onhoudbare stadium van A, dat tot vertwijfeling voert, is nauw verwant aan het speculatieve denken. A is een denker; hij leeft in mogelijkheden, niet in de existentie; hij staat buiten het leven; als het systeem is hij theoretisch klaar met de wereld (II 182). Soms is hij een doorhegeld man; zoo zijn aesthetiek in Don Juan; hier is de polemiek zeer indirect. Doch ook direct zal de speculatie aangevallen worden: al dadelijk in het devies Enten-Eller, aut-aut; er wordt een dilemma gesteld, geen mediatie is mogelijk; vierkant plaatst hij zich tegenover 't zoowel — alsook, en geen geleidelijke overgang als in het systeem is hier mogelijk; er ligt een kloof tusschen het aesthetische en het ethische. Alleen door een sprong, door een keuze komt men van de eene sfeer in de andere. Ook Wilhelm

---

1) Cf. E. P. 1833—43, 361.

zal bezwaren tegen het systeem opperen,[1]) waar latere pseudoniemen verder op in zullen gaan.

„Stel, zoo zegt hij, de philosophie heeft hierin gelijk dat „ze ieder oogenblik de tegenstelling kan opheffen in „een hoogere eenheid voor het denken, dan kan dat toch „niet gelden voor de toekomst, want de tegenstellingen „moeten er toch eerst geweest zijn, vóór ik ze kan medi- „eeren. Maar is de tegenstelling er, dan is er een aut-aut. „De philosophie zegt: zoo is het tot nog toe gegaan, maar „B vraagt: wat moet ik doen."

De philosoof medieert het verleden en leeft daarin; voor hem is de wereldhistorie afgesloten; hij staat er buiten, hoort naar den zang van het verleden, luistert naar de harmonie der mediatie. Maar op de vraag, waarmee B tot de philosophie kwam: wat heeft een mensch in dit leven te doen? [2]) krijgt hij geen antwoord. Het leven gaat voort, maar, vraagt hij den philosoof, is de gang van het leven dan stopgezet, kan dan de nu levende generatie leven van beschouwing van het verleden; waarvan zal de volgende generatie leven? Van de beschouwing van hetzelfde? Maar de laatste generatie heeft niets uitgericht, niets nagelaten, dat gemedieerd moet worden. Zijn conclusie is: gij laat het hoogste verloren gaan.

De fout van den philosoof acht hij 't, dat deze zich tot het absolute maakt.

„Zoo waar als er een toekomende tijd is, is er een aut-aut. „De tijd, waarin de philosoof leeft, is niet de absolute tijd, „neen, ze is een moment, en de philosoof zelf wordt ook een „moment in den tijd. Onze tijd zal dus voor den lateren tijd een

---

1) Zie in 't bijzonder S. V. II 154—159 en o.a. 190, 200.

2) Cf. E. P. 1833—43, 441, „'t Is volkomen waar wat de philosophie zegt, dat het leven van achteren verstaan moet worden. Maar ze vergeet de andere stelling: dat het *voorwaarts geleefd* moet worden."

„discursief moment zijn, en de philosoof uit dien tijd zal we-
„derom onzen tijd medieeren enz. Voor zoover is de philo-
„sophie in haar recht, en 't zal als een toevallige fout van de
„hedendaagsche philosophie beschouwd worden, dat ze onzen
„tijd met den absoluten tijd verwisselde. Ondertusschen ziet
„men gemakkelijk in, dat de categorie der mediatie daardoor
„een knak van beteekenis kreeg, en dat de absolute mediatie
„eerst mogelijk wordt, wanneer de historie is voltooid, m. a. w.
„*dat het systeem in een voortdurend worden is.* Wat de philoso-
„phie daarentegen heeft behouden, is de erkenning, dat er
„een absolute mediatie is. Dat is natuurlijk van uiterst ge-
„wicht, want geeft men deze op, dan geeft men de speculatie
„op. Aan den anderen kant is deze toestemming een be-
„denkelijke zaak, want erkent men de mediatie, dan is er
„geen absolute keuze, en is deze er niet, dan is er geen absoluut
„Enten-Eller. Dat is de moeilijkheid; maar hij gelooft,
„dat ze voor een deel hierin ligt, dat men twee sferen met
„elkander verwart: die van het denken en die der vrijheid.
„Voor het denken bestaat het tegendeel niet; het gaat
„over in het andere en daarna samen in hoogere eenheid; voor
„de vrijheid bestaat het tegendeel wel, want deze sluit het uit."

De sferen, waarmee de philosophie heeft te doen, zijn het logische, de natuur en de historie. [1]) Daar heerscht de noodwendigheid en heeft de mediatie haar geldigheid. Maar voor het handelende individu, voor den toekomenden tijd — en daarvoor strijdt B — is er vrijheid, een Enten-Eller. Voortdurend moet men in het leven een keuze doen: men moet zich zelf kiezen als vrij; nu komt de tegenstelling goed-kwaad. Hoe treedt die tegenstelling aan het licht? *Niet* door het denken, ze laat zich niet denken, d.w.z. ze bestaat niet voor

1) Hoe hij dit bedoelt cf. II 158/9.

het denken. „Nu zou 't kunnen schijnen, alsof de philosophie „in werkelijkheid het principe der tegenstelling opgeheven „had, maar ze is er nog niet aan toegekomen. Als ik denk, „sta ik noodwendig tot wat ik denk, en juist daardoor „is de tegenstelling goed-kwaad er niet. Denk wat ge wilt, „ge denkt voortdurend relatieve tegenstellingen, nooit de „absolute tegenstelling, nooit onder de bepaling goed- „kwaad ; maar daaruit volgt nog niet, dat de absolute tegen- „stelling er niet *is*" (S.V. II 200).

Door denken maakt men zich oneindig ; maar door zich zelf in vrijheid te kiezen maakt men zich absoluut oneindig en dan stelt men de absolute tegenstelling tusschen goed en kwaad. „Maar de philosophie wil in het denken ook dat „moment der zelfbepaling en zegt : het absolute is er door dat „ik het denk ; maar daar ze zelf ziet, dat daarmee het vrije, „niet het noodwendige denken, dat ze anders aanprijst, aan- „geduid wordt, substitueert ze een andere uitdrukking, nl. „deze : dat mijn denken van het absolute het zich denken van „het absolute in mij is. Maar deze uitdrukking is met de voor- „gaande niet ident, daarentegen zeer teekenend. Mijn denken „is nl. een moment in het absolute, en daarin ligt de nood- „wendigheid van mijn denken, de noodwendigheid, waarmee „ik denk. Anders staat het met het goede. Dit existeert „slechts doordat ik het wil, anders niet ; evenzoo het kwade".

In latere werken zullen deze aanvallen, hier nog terloops aangeroerd, uitgewerkt worden. B is de man der spontaneïteit, wil de daad, wil vrijheid ; hij moest opkomen tegen het onpersoonlijke proces ; daar lag gevaar voor de persoonlijkheid. Het leven tegenover het denken, existentie tegenover speculatie, zijn en denken is de tegenstelling.

Bovenal was de reactie tegen de speculatie *indirect*. Doch als KIERKEGAARD in ENTEN-ELLER van het aesthetische afvoeren

wil, denkt hij toch in 't bijzonder aan die andere geestesstrooming: de *Romantiek.* Het levenstype, dat in het eerste deel uitgebeeld wordt, is het romantische levenstype. Daar de Romantiek voor alles een levensrichting is en dus in vele gestalten kan optreden, ziet hij zeer juist, dat een samenhangende aesthetische levensbeschouwing zich niet laat geven (Inl. XV), maar dat men wel vele benaderingen geven kan, waarin men die atmosfeer voelt.

Dat de aestheticus een romanticus is, men voelt het voortdurend: telkens worden we herinnerd aan de Duitsche romantici. Neem de verhandeling over Don Juan, de dweperij met de kunst, de vergoddelijking der muziek; 't ligt alles geheel in de lijn WACKENRODER—TIECK. Neem „Het dagboek van den Verleider", we zouden het naast TIECK kunnen leggen,[1]) maar ook naast SCHLEGEL's LUCINDE (een vergelijking hiermee valt stellig ten gunste van KIERKEGAARD uit!), welke toch KIERKEGAARD meer bezig hield en welker gedachten in den „Wisselbouw" worden weergegeven; ik denk dan in 't bijzonder aan de „Idylle über den Müssiggang" in de LUCINDE; dit is bij KIERKEGAARD tot een program geworden in den„ Wisselbouw", welke ons de„ geniale moraal" teekent.

A is romanticus; hij is de geestesaristocraat, die een uitzondering wil zijn; geheel heerscht de romantische ironie in zijn leven; ironisch zweeft hij boven zich zelf (cf. II 179). Spelend als een kind wil hij bezig zijn; zijn leven is een spel, zijn psychologische onderzoekingen niet meer dan tijdverdrijf (zie boven 67, 68); het door SCHLEGEL als volkomenheid ge-

1) Zoo BRANDES, die zegt dat WILLIAM LOVELL er een anticipatie van is. Die Rom. Schule i. D. 33. (2ter Band van Die Hauptströmungen der Literatur des 19ten Jahrhunderts 3e afl. Leipzig 1892).

prezene „reine Vegetiren" (LUCINDE) is dikwijls ook voor A begeerlijk. [1])

Willekeur, lediggang en genot, LUCINDE en A zoeken die beiden. Plicht kent hij evenmin als de romantici, „hij durft niet tegen de wenschen van het gevoelsleven op te treden" [2]); de onmiddellijkheid van het natuurlijke leven zoekt hij; hij wordt geleefd, is slechts iets in verhouding tot anderen. Uit stemmingen bestaat zijn leven, dat zonder continuiteit is; hoe sterker, hoe interessanter de stemming des te heerlijker; daarom proeft hij ook de smart, heeft hij de smart lief als de romantici. Stemmingen, waar zal hij ze rijker vinden dan in de liefde, de romantische liefde, de erotiek; ook hier geen continuiteit, neen, de „paren wisselen". [3])

Hij leeft in mogelijkheden, laat het heden der werkelijkheid los; zijn leven is het lachende spel der ironie; maar KIERKEGAARD laat ons zijn „innerlijk vermoeden"; hij doet ons beseffen, dat het loslaten der werkelijkheid zijn oorzaak vindt in onvrede met deze werkelijkheid, dat de lachende ironie een duisteren achtergrond bedekt. [4])

KIERKEGAARD laat ons den romanticus zien als melancholisch, als in wezen vertwijfeld. Deze tracht zich boven de werkelijkheid te verheffen, verzoening, harmonie te vinden — maar in de phantasie; doch het leven, de werkelijkheid laat zich niet verloochenen; de vertwijfeling blijft, de verzoening is slechts schijn.

Het geheele werk ligt in de romantische atmosfeer, ook de vorm: het zich steeds verschuilen achter pseudoniemen en

---

1) Denk aan den lediggang in den „Wisselbouw", het slaapideaal in de Διαψαλματα.

2) Cf. WALZEL 152.

3) Cf. K. JOËL NIETZSCHE und die Romantik 1905 p. 9.

4) Zie den band, welke de eerste en laatste diapsalm verbindt.

over den inhoud van het boek redeneeren. Ons komen die titels, inleidingen, motto's enz. vreemd, gewild en bizar voor; maar de Duitsche romantici zijn in dit opzicht nog veel verder gegaan. Ook zullen we straks in de „Stadiën" typischer stalen zien van uitingen der romantische ironie in den vorm zijner werken.

Tegenover dit aesthetische levenstype stelt KIERKEGAARD het ethische; maar reeds bij A vinden we een ethisch oordeel over het aesthetische. In plaats van een aesthetisch type te laten zien, wordt er hier en daar over geredeneerd, en hij, die, redeneert is met het ethische bekend, zooals in de verhandeling over DON JUAN; verleiding [1]), vertwijfeling dragen een ethisch stempel; het leven van DON JUAN in angst als „een keilsteen voor een korte poos dansend over het watervlak" (I. 108) is ethisch gezien. Zoo wordt in de „Schaduwbeelden" het ethische tegenover het aesthetische gesteld, de weg erheen gewezen (I 157, 165, 174), gesproken van *slechts* een stemming (165) enz. Is dat inconsequentie? Allereerst zouden we kunnen zeggen, dat het psychologisch juist is gezien, dat in de werkelijkheid het aesthetische nooit geheel van het ethische is verlaten, gelijk we dit later kunnen opmerken bij het ethische, hetwelk ook in de werkelijkheid meest zijn steun in het religieuze zoekt. Maar, KIERKEGAARD zegt ergens: „ik heb evenveel phantasie als dialectiek". [2]) Welnu, hier is de dialectiek soms sterker dan de phantasie geworden; hij gaat redeneeren, zelfs zóó, dat de personen ijle schimmen worden; we zien geen levend beeld meer; er wordt over de kwestie geredeneerd.

Bij het ethische stadium is het redeneeren uit den aard der zaak veel sterker; een samenhangende aesthetische levens-

1) Cf. S. V. I 74.
2) E. P. 1848, 147.

beschouwing laat zich niet geven, een ethische wel; ze is vervat in B's papieren (Inl. XV). Toch moeten we deze nu niet dogmatisch als „eine Begründung der autonomen Sittlichkeit" [1]) opvatten. Hier wordt geen theoretische ethiek opgebouwd, neen, een levend type geeft hij ons. KIERKEGAARD voert ons in de werkelijkheid van het eene levensstadium tot het andere, om dan te vragen: kan ik hier leven? In het aesthetische kon hij zijn persoonlijkheid niet redden; die werd vervluchtigd, loste zich op in een veelheid. Nu beproeft hij het in het ethische; daar is het leven in de realiteit, doch ook hier zal hij stranden. Keüze, wilsdaad, plicht treden ons hier voor oogen; het is de mensch in ongebroken kracht, die zijn persoonlijkheid ontwikkelt; alles blijft in de immanentie; uit zich zelven put de mensch zijn krachten; 't is het „humane standpunt".

In ongebroken kracht — maar de religieuze tonen dan, die we telkens hooren? Spreekt B zijn vriend niet over het huwelijk als een christen? 't Is onnoodig de vele plaatsen op te sommen, waar gewezen wordt op de verhouding tot God. En toch, als we den assessor ethisch-religieus noemen, moeten wij op ethisch den nadruk laten vallen; het religieuze is slechts steun voor het ethische. Zijn God is een God van verre en niet van nabij met Wien hij dagelijks verkeert, buiten Wien hij niet kan. Van den ethicus zouden we kunnen zeggen: desnoods kan

---

1) Zooals PH. MÜNCH in die Haupt-und Grundgedanken der Philosophie S. K.'s in kritischer Beleuchtung 1902.

Als MÜNCH K.'s Begründung onvoldoende vindt, en het niet gerechtvaardigd acht, dat K. daarna van de autosoterie afvalt, meent hij de Grundlosigkeit van alle rechtvaardiging van een dusdanigen afval aangetoond en de autonome moraal begründet te hebben „wenigstens in *theoretischer Hinsicht*" (ik curs.) en zoo voegt hij er aan toe „ob es sich nun wirklich so verhält, das natürlich kann erst die Praxis jedem Einzelnen zum Bewusstsein bringen". (77) Maar K. wil ons juist die werkelijkheid, die Praxis teekenen en ons in die praktijk laten gevoelen, wie es sich wirklich verhält.

hij God ontberen, in ieder geval als hij sterk is. Hij bidt wel, maar 't is niet een roepen: „Heer help mij, want ik verga", 't heeft meer het „karakter van een besluit" (cf. S. V. II 218).

Maar, dat de assessor hier in religieuze, soms christelijke klanken spreekt, is dat niet inconsequent, is daarmee het ethische standpunt niet scheef geteekend? Had het niet scherp begrensd moeten zijn tegenover het religieuze? Theoretisch is deze meermalen gemaakte opmerking juist, maar we stellen met RUDIN [1]) de wedervraag: waar KIERKEGAARD hier geen theorie geeft, maar de werkelijkheid beschrijft, is 't daar niet psychologisch juist gezien, dat in de werkelijkheid het ethische standpunt meest zóó voorkomt, dat het zijn besten steun van het christendom leent, zonder daarmee vollen ernst te maken? Wanneer B ernst maakt met zijn levensbeschouwing dan zal hij bemerken, dat zijn kracht niet ongebroken is; hij zal hierdoor komen tot vertwijfeling, voelen, dat hij God wel noodig heeft, dat het religieuze wel van zelfstandige beteekenis is. Doch zoo komen we tot een nieuw stadium, tot welks grenzen B soms nadert, maar dat hij niet binnentreedt.

De tegenstelling aesthetisch-ethisch was niet nieuw; reeds SCHLEIERMACHER[2]) sprak van „teleologische (ethische) und aesthetische Frömmigkeit"; bij de eerste is het natuurlijke in de menschelijke toestanden aan het zedelijke, bij de tweede het zedelijke aan het natuurlijke ondergeschikt gemaakt. SCHLEIERMACHER verdeelt dus hier een ander terrein, dan waarop KIERKEGAARD de tegenstelling betrekt, en wel alleen het terrein der vroomheid; het aesthetische en ethische zijn voor hem typen van vroomheid.[3]) Het christendom en minder vol-

---

1) T. a. p. 45 noot.

2) Der christliche Glaube § 9.

3) KIERKEGAARD zal ook van het aesthetische in het religieuze spreken, maar

komen het jodendom zijn teleologisch ; het Hellenisme, maar ook een monotheisme als het Mohammedanisme zijn aesthetisch. KIERKEGAARD spreekt bij aesthetisch en ethisch over levensrichtingen, die buiten het religieuze liggen.

Toch ligt 't voor de hand èn door SCHLEIERMACHER's definitie èn door zijn uitwerking, diens onderscheiding niet enkel voor vroomheidstypen te laten gelden, zooals ook ten onzent PROF. J. H. GUNNING Jr. in zijn studie over „Göthes Faust" heeft gedaan, en zoo SCHLEIERMACHER's verdeeling een algemeener en dus ander karakter heeft gegeven. Maar als GUNNING de aesthetische tegenover de ethische levensbeschouwing stelt, is het dan op dezelfde wijze als KIERKEGAARD ? De punten van overeenkomst, die vele zijn, laat ik rusten, want in de kern bedoelen zij toch iets anders. Voor GUNNING is het beginsel der aesthetische levensrichting bewust of onbewust, dat de mensch zelf een deel is der natuur en de geest dus in de juiste evenredigheid, in harmonie met de natuur zijn bestemming bereikt (23). De wereld is voor den aesthetischen mensch een organisch geheel, een kosmos, een volkomen schoon samenstel (21). De zedelijke mensch echter is niet slechts deel van, maar ook heer der natuur ; hij ziet de wereld niet naar werkelijkheid, maar naar aanleg als een kosmos (24). De hoogere wereld is de eigenlijke voor hem. De aardsche wereld kan hij niet aanvaarden, ze moet eerst gereinigd worden, de zonde moet worden overwonnen (26). De hoogere wereld is een realiteit, die oordeelend is, dat is, we zijn zonde- en schuldbewust (70). Is in het aesthetische de tegenstelling aangenaam—onaangenaam, schoon—leelijk, hier bij die hoogere wereld is ze heilig—onheilig. Het groote verschil

---

dan is het datgene, wat eigenlijk niet religieus is, slechts schijnreligie. Bij hem hoort het aesthetische niet thuis in de vroomheid ; voor Schl. is het een lagere trap van vroomheid.

tusschen aesthetisch en ethisch ziet GUNNING in de kennis der zonde (95). Genoeg om het verschil met KIERKEGAARD te zien, en ook te gevoelen, dat GUNNING niet aan KIERKEGAARD maar aan SCHLEIERMACHER verwant is. De kern bij GUNNING ligt in de zonde; de zedelijke mensch kent ze, moet daarom eerst deze wereld overwinnen; maar bij KIERKEGAARD is de zedelijke mensch nog zoo ver niet gekomen; hij is de man van ongebroken kracht, die juist strandt op de zonde, welke hij niet kent. Bij KIERKEGAARD is de tegenstelling voor den zedelijken mensch niet heilig—onheilig (neen, dan zou hij reeds in het religieuze staan; die tegenstelling is er nog niet eens in het „ultimatum") maar goed—slecht. Bij GUNNING is de zedelijke mensch gelijk aan den christen; de religie is niet een desnoods overbodige steun zooals bij KIERKEGAARD, maar daaraan hangt alles. En wat het aesthetische betreft, ook bij GUNNING kan dit geheel buiten de religie staan, maar het kan ook pantheïsme of naturalisme zijn (26). Zoo kan GUNNING ook het modernisme aesthetisch noemen (78—89), terwijl dit voor KIERKEGAARD niet aesthetisch, ook niet ethisch, maar algemeen-religieus zou zijn.

Een soortgelijk gebruik van de tegenstelling aesthetisch—ethisch vind ik bij PROF. VAN DIJK, die ook spreekt van aesthetischen en ethischen godsdienst[1]). Aesthetisch en pantheïstisch stelt hij gelijk (ibid. 8), terwijl ook diens rede „Wat heeft men te verstaan onder een aesthetische levensopvatting?"[2]) meer is volgens het spraakgebruik bij GUNNING dan bij KIERKEGAARD; alleen als PROF. VAN DIJK spreekt over het pervers-aesthetische of een louter-aesthetische levensrichting, teekent hij, wat KIERKEGAARD hier in ENTEN-ELLER

1) Cf. diens rectorale oratie 1895.
2) Opgenomen in Eltheto 6 Oct. 1910.

onder het aesthetische verstaat. We maakten deze uitwijding, omdat deze tegenstelling bij meerderen in ons land bekend is en gangbaar geworden, en daardoor het gevaar bestaat onder dezelfde tegenstelling aan KIERKEGAARD hem vreemde gedachten toe te schrijven.

Thans neem ik den draad weder op en moet aanknoopen bij mijn inleiding[1]) op ENTEN-ELLER en de andere pseudoniemen. Om paedagogische redenen was hij hier incognito, maar opdat men het zou verstaan en niet achteraf zou zeggen, dat hij later religieus schrijver werd, toont hij dit, door van den beginne af aan naast deze werken een rij religieuze geschriften onder eigen naam maar bij een anderen uitgever te publiceeren. Zoo komt dan nu ± 3 maanden na het verschijnen van ENTEN-ELLER een religieus boekje uit: „Twee stichtelijke redenen". Hier spreekt hij direct; hiervan wil hij de verantwoording dragen. Maar we moeten ook hier weder in 't oog houden, hij gaat socratisch, paedagogisch te werk, wil langzaam opvoeden tot het christendom; ook hier werkt hij majeutisch (cf. E. P. 1847, 35); 't gaat hier telkens een schrede verder „stap voor stap", zooals hij zegt „tot aan het altaar der verzoening"; daar heeft hij ons echter niet zoo dadelijk gebracht.

Deze redenen zijn wijsgeerig-religieus getint, een eenvoudig theïsme ons gevend. Preeken wil hij ze niet noemen. De Heiland vindt hier geen plaats; CHRISTUS' naam wordt niet eens genoemd. Dogmatische uitdrukkingen, christelijke termen en categorieën worden vermeden; boeteredenen, welke ons tot den Heer zullen voeren zijn het ook nog niet, neen, 't is één stap verder dan het ethische, we zijn even over de grens; de religie draagt een ethisch (in den zin van

---

1) Zie boven blz. 61.

Enten-Eller) stempel; geloof is een zaak van den wil, de keus is alles ; ze staan op het immanente standpunt van het „ultimatum”. Op één ding moet nog worden gewezen : opdracht en voorwoord. Ze zijn opgedragen aan zijn gestorven vader ; dat zal hij steeds herhalen bij al de volgende redenen ; hier bij het religieuze kan hij niet anders dan met piëteit aan zijn vader denken. En het voorwoord : ’t zijn redenen, geen preeken, de schrijver heeft geen autoriteit ; hij is geen bevoegd leeraar, ach neen, opleggen kan hij niet, men moet er zelf toe komen; ook hier wordt de lezer dus aan het werk gezet. En welken lezer zoekt hij ? „Dien enkele, dien ik met vreugde en dankbaarheid *mijn* lezer noem ; dien enkele, wien ze zoeken, naar wien ze als ’t ware de armen uitstrekken.” Wie is die enkele ? Hij heeft aan de enkele God zoekende ziel gedacht, want God zoekt men altijd alleen. Hij heeft ook aan Regine gedacht ; de tekst der 2e rede zou bij haar bijzondere herinneringen opwekken. [1]) Dien enkele heeft hij op treffende wijze gevonden, toen hij het woord in de proef wilde veranderen, en de zetter hem vroeg : „doe ’t niet” ; *hij* was die enkele.

HOOFDSTUK IV

Vervolg der eerste pseudoniemen-reeks

De zoo even besproken redenen staan dus naast Enten-Eller en zullen later in andere redenen, ook weder onder eigen naam, wederom gewijd aan de nagedachtenis zijns vaders en zoekend „dien enkele”, worden vervolgd. Ze zullen telkens nieuwe pseudoniemen begeleiden, want in Enten-Eller had hij bij

1) Cf. E. P. 1833—43, 409.

lange na niet zijn doel bereikt. Hij staat op de grens van een nieuw land, dat der religie; dit moet nu onderzocht worden. Experimenteerend, de bewoners van dit nieuwe land in hun leven gadeslaand, betreedt hij dit nieuwe stadium.

Nog in hetzelfde jaar, Oct. 1843, verschijnen gelijktijdig Frygt og Baeven (Vreezen en beven) en Gjentagelsen (de Herhaling); het eerste door JOHANNES DE SILENTIO, het laatste door CONSTANTIN CONSTANTIUS geschreven. Beide zijn een poging om te komen in de religieuze sfeer. Ook zijn eigen strijd geven ze weer; de collisies, welke hij hier ziet, zijn uit eigen leven geboren, uit zijn liefdesstrijd. De wonde daar geslagen is een religieuze wonde geworden, maar „Vreezen en beven" is niet enkel een vragen: hoe moest ik handelen in deze zaak, bij haar blijven of niet; zijn religieus leven is door dien strijd verrijkt. We staan hier ook voor een zuiver religieus probleem en een algemeen religieus probleem. KIERKEGAARD experimenteert; hij heeft „de beweging" van ABRAHAM, welke hier geteekend zal worden, zelf niet kunnen maken, maar „was man selbst nie zu leisten vermöchte, das liebt man als Dichter zu besingen, das wagt man als Philosoph zu lehren" (v. FEUCHTERSLEBEN).

In „Vreezen en beven" wil hij in „een dialectische lyriek" zijn tijd, voor welken het geloof iets heel gewoons was, iets, dat iedereen heeft „om dan verder te gaan", laten voelen, dat het een worsteling van een gansch leven kost om het te naderen. [1]) Zoo zag men 't ook in oude dagen, in den tijd der apostelen; de beproefde man naderde het eindelijk, had den goeden strijd volstreden en het geloof behouden, maar toen had hij het vreezen en beven nog niet vergeten; daaraan ontgroeit geen mensch. Maar thans — men begint met het geloof,

1) Nog heeft hij het christendom niet voor oogen maar het geloof in 't algemeen.

terwijl die eerwaardige figuren er eerst ten slotte toe kwamen. En al is men nu in onze dagen in staat den geheelen inhoud des geloofs om te zetten in den vorm van het begrip, daaruit volgt nog niet, dat men het begrip geloof heeft begrepen; hoe men er in komt of hoe het in iemand komt (S. V. III 59). [1]) Om nu de reuzenworsteling van het geloof te laten zien, wordt op ABRAHAM, den vader des geloofs, gewezen, die in 130 jaar niet verder kwam dan het geloof (75). Er wordt dus niet gedoceerd, wat het geloof is, maar het wordt ons levend in den aartsvader getoond.

ABRAHAM wordt beproefd; hij moet het land zijner vaderen verlaten; hij heeft de belofte dat in zijn zaad alle geslachten der aarde gezegend zullen worden, maar de dagen verloopen; bovenal, den zoon der belofte moet hij Gode offeren. Waarom is nu ABRAHAM de vader des geloofs? Doordat hij noch resigneert noch afstand doet van het tijdelijke: hij gelooft en gelooft voor dit leven; hij gelooft, dat hij oud zal worden in het land, geëerd door het volk, gezegend in zijn geslacht, onvergetelijk voor IZAAK, het liefste in zijn leven. Hij gelooft het ongerijmde; zoo kan hij *blijde*, vrijmoedig, vertrouwend en luide God antwoorden: hier ben ik; zoo kan hij zich haasten als *naar een feest*, toen hij vroeg opstond om ten Moriaberg te gaan; zoo twijfelt hij op den berg niet, blikt niet angstig naar rechts en links, daagt den hemel niet uit met zijn gebeden; zoo siddert hij niet, als hij het mes trekt; zoo kan hij *blijde* met IZAAK aanzitten aan den maaltijd in zijn tent. [2]) In ABRAHAM ziet hij, dat het geloof niet iets gerings is of een

---

1) Enkele cijfers geven de bladz. van S. V. III weer.

2) In de Nieuwe Keur uit de werken van S. K. vertaald door MEVR. R. M. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 1911 pag. 1 e. v. vindt men de variaties op het bijbelsche verhaal, waarin getoond wordt, hoe ABRAHAM kon resigneeren en wel een held geweest zou zijn, maar niet de vader des geloofs. Daarna wordt ABR. in zijn geloof geteekend.

lichte zaak, neen, de allergrootste en zwaarste (101). „Men” vond ’t moeilijk HEGEL te begrijpen, doch ABRAHAM te verstaan, dat was een kleinigheid. Boven HEGEL uit te gaan was een wonderwerk, boven ABRAHAM uit te komen het gemakkelijkste van alles. Doch JOHANNES, die de hegelsche philosophie bestudeerd heeft, meent er wat van begrepen te hebben en is overmoedig genoeg om te veronderstellen, dat, als hij ondanks zijn moeite, op sommige plaatsen hem niet verstond, het dààr HEGEL zelf niet duidelijk is geweest. HEGEL na te denken valt hem niet moeilijk, „wanneer hij daarentegen „over ABRAHAM nadenken zal, is hij als vernietigd. Hij „ziet ieder oogenblik die vreeselijke paradox, welke de „inhoud van ABRAHAM’s leven is ; ieder oogenblik wordt hij „teruggestooten, en ondanks alle energie kan zijn denken „niet in de paradox indringen, geen haarbreed verder ko- „men” (84).

Wat is nu dat duizelingwekkende bij ABRAHAM ? ’t Is het geloof : „dat hij gelooft krachtens het absolute” (87). Daar ziet JOHANNES verbaasd tegen op, want hij kan slechts resigneeren, hoogstens „een tragische held” zijn (86), maar dat is een surrogaat van het geloof. Bij de resignatie doe ik afstand van alles (98), uit eigen kracht (99), maak ik de oneindige beweging proprio motu et propriis auspiciis (86). ’t Blijft dus alles in de immanentie en dicht bij het ethische (cf. 109) ; bij de resignatie word ik me zelf bewust in mijn eeuwige geldigheid (96, 98)[1]), maar geloof is ’t niet ; zoo zou men, als men IZAAK terugkreeg, verlegen met hem zijn ; men deed immers afstand ; hij zou een reden tot verdriet wezen (86). Doch ABRAHAM gaat verder ; hij doet geen afstand van het eindige, maar grijpt krachtens het geloof,

---

1) Hiertoe kan ieder „optugte sig selv” (95).

krachtens het absurde, dat voor God alle dingen mogelijk zijn, juist dat eindige. Dit gaat boven eigen kracht uit.

In de resignatie lag troost in smart en vrede, in het geloof : geluk. Om ons de beweging[1]) des geloofs en der oneindige resignatie te laten zien, teekent JOHANNES ons nu „den ridder der oneindige resignatie" en „den ridder des geloofs".

Een jongen werd verliefd op een prinses ; mogelijkheid van trouwen was er niet. Die liefde is de inhoud van zijn geheele leven. Nu resigneert hij oneindig ; eindig doet hij afstand van haar, in eindigen zin let hij op haar niet meer, hij gaat niet na wat zij doet ; zijn liefde houdt hij echter jong door zich haar telkens te herinneren. Maar deze oneindige resignatie gaat aan het geloof vooraf ; als die resignatie er is, kan er sprake van zijn verder te gaan om krachtens het geloof het eindige weer te grijpen. De ridder des geloofs — hier gebeurt het wonder — maakt nu nog een beweging ; hij zegt : „ik geloof „toch, dat ik haar krijg krachtens het absurde, dat bij God „alles mogelijk is" (97).

Hij erkent het onmogelijke en gelooft toch krachtens het absurde. Zoo deed ABRAHAM ; hij geloofde het ongerijmde, wilde IZAAK offeren, maar kreeg den zoon terug en alles was schijnbaar als vroeger, vroolijk en blij. JOHANNES bezit dat geloof zelf niet en dien ridder des geloofs zag hij nog nooit, wel kan hij hem denken : hier is hij. [2])

Hij ziet hem, maar, o Heer, is dát die mensch, is hij dat werkelijk ? Hij ziet er uit als een belasting-ambtenaar. Hij beschouwt hem van alle kanten of hij niet ergens het oneindige door ziet schemeren, maar neen, 't is een echte „Spiessbürger", niets aan hem van het voorname van den ridder der resignatie. In de week zou men hem houden voor

1) Deze beweging is een *sprong*.

2) Cf. 89—92.

een pennelikker, die zijn ziel in Italiaansch boekhouden verloren heeft. Zondags gaat hij naar de kerk, maar niet met een hemelschen blik; hij zingt zoo flink dat men denkt: die heeft ook flinke longen. Daarna gaat hij 's middags uit en heeft pleizier. Men zou hem voor een kruidenier houden, die buiten eens van alles geniet; naar huis gaande denkt hij over het eten, hij kan er over praten als een restaurateur. Zijn eetlust is sterker dan die van Ezau. Tuurt hij uit het raam, dan volgt hij het spelen der kinderen met een rust als ware hij een meisje van 16 jaar. 's Avonds rookt hij zijn pijp, men zou zweren dat 't de spekslager was, die in de schemering vegeteert — en toch heeft die mensch de beweging der oneindigheid gemaakt en maakt die nog ieder oogenblik. „Hij ledigt „in deze oneindige resignatie den ganschen beker van den „diepsten weemoed van dit leven. Hij kent de zaligheid der „oneindigheid, hij heeft de smart gevoeld, alles, 't liefste „wat hij in deze wereld heeft, prijs te geven, en toch smaakt „de eindigheid hem even goed, als dien, die nooit iets hoogers „kende. Want zijn blijven in de eindigheid verraadt niet de „minste pijnlijke, angstige dressuur, en toch vermaakt hij zich „met haar in een zielsrust, als ware er niets zekerder dan de „eindigheid. En toch, toch is die gansche aardsche gestalte, „welke zich in hem vertoont, een nieuw schepsel krachtens „het absurde, hij resigneerde oneindig van alles, — toen greep „hij alles weder krachtens het absurde. Voortdurend maakt hij „de beweging der oneindigheid, maar hij doet dat met zoo'n „correctheid en zekerheid, dat hij steeds de eindigheid er „uit krijgt, en men geen seconde iets anders vermoedt" (91). De ridder des geloofs is de eenige gelukkige, de stamgast der eindigheid, terwijl de ridder der resignatie een vreemde en buitenlander is (100). Als ik, zegt Johannes, die beweging maken kon, dan zou ik voortaan rijden met de vier! (101).

Hier zijn we in een nieuwe sfeer boven het ethische uit. „De ethische uitdrukking voor hetgeen ABRAHAM deed, is, „dat hij IZAAK wilde vermoorden; de religieuze, dat hij „IZAAK wilde offeren" (82). Wederom een levens-Enten-Eller, een collisie; we zien een absoluut verschil tusschen het ethische en het religieuze, want ABRAHAM handelt niet als AGAMEMNON, JEFTA en BRUTUS, die de vaderliefde op zijde zetten voor een hoogere ethiek; hij overschrijdt het ethische geheel; zijn τελος is hooger en daar buiten, in verhouding waartoe hij het ethische „suspendeert". Dit doet hij krachtens een persoonlijke verhouding tot God (120). Hij gelooft en daardoor valt hij niet meer onder het algemeene (het ethische), maar is hij de enkele. De paradox, waardoor de enkele hooger wordt dan het algemeene, nadat hij het algemeene is gepasseerd, is, dat hij in een absolute verhouding tot het absolute staat; het is een paradox ontoegankelijk voor het denken (cf. 106). Zijn rechtvaardiging ligt niet in de uitkomst, die was er nog niet; wil men in waarheid het groote van iets begrijpen, dan moet men letten op het begin (112). De angst, de nood, de paradox liggen aan het begin; als ABRAHAM IZAAK werkelijk geofferd had, zou hij evenzeer gerechtvaardigd zijn geweest; de rechtvaardiging ligt in de paradox. Er is dus iets „incommensurabels" in het leven gekomen, de persoonlijke verhouding tot God. Hij staat niet onder den plicht, het algemeene, al wil men dezen ook het goddelijke noemen; daar blijven we binnen de immanentie, doch het religieuze staat absoluut boven het ethische.[1]) We zien het bij ABRAHAM, het ethische wordt niet opgeheven, niet afgeschaft, neen „teleologisch gesuspendeerd" (tijdelijk terzijde gesteld). ABRAHAM koos het religieuze — en kreeg IZAAK terug. Hij doodt hem niet — er

1) Cf. Lucas 14 : 26 (pag. 120 v. v.).

was ten slotte geen strijd tusschen het ethische en het religieuze.

Zoo ook LUCAS 14:26; we moeten dit als paradox verstaan: de absolute plicht kan er toe brengen te doen, wat de ethiek veroordeelt, maar de liefde (het ethische) houdt er niet door op. Denk aan ABRAHAM. De ethische uitdrukking van ABRAHAM's gezindheid, als hij IZAAK wil offeren is: hij haat IZAAK en toch haat hij hem niet werkelijk, want dan zou God het offer niet gevraagd hebben (122).

Hier is het absolute verschil tusschen het ethische en het religieuze gesteld, de immanentie van het ethische verbroken [1]), er is iets geheel nieuws gekomen, de verhouding tot God. Nu staan we voor een gebied, ontoegankelijk voor het denken, de paradox: de enkele als enkele staat in absolute verhouding tot het absolute. Het nieuwe is dus de transcendente God en de verhouding van den mensch tot dien God: het geloof. Dit geloof is niet het onmiddellijke, neen, een sprong, het gaat niet maar vanzelf, het staat niet op een lijn met gevoel, stemming enz. De immanentie is gebroken, de sprong gesteld, „iedere beweging der oneindigheid geschiedt door hartstocht, geen reflexie kan een beweging scheppen" (93 noot).

We zien hier dus weder de scherpe tegenstelling met HEGEL, niet 't minst hierin, dat hij het geloof boven de wijsheid stelt.

Gelijktijdig met „Vreezen en beven" verscheen „de Herhaling, een proeve van experimenteele psychologie door CONSTANTIN CONSTANTIUS"; een poging om de beteekenis der herhaling voor den individueelen, vrijen geest te laten zien.[2]) Niet er over doceeren, zooals de speculatie doet, neen, „psychologisch en aesthetisch wil hij schilderen en aan-

---

1) S. V. VII 222.
2) Cf. E. P. 1844, 36.

„schouwelijk maken; in griekschen zin wil hij het begrip „laten worden in persoonlijkheid en situatie, zich door allerlei „misverstand heenworstelend" (E. P. 1844, 33). Maar door de individuen en situaties, die hij dichterlijk schept, waarin hij het eigen beleefde en eigen zielstoestanden weergeeft — waardoor dit boek bijzonder belangrijk is voor de kennis van KIERKEGAARD's innerlijk leven, in 't bijzonder voor zijn strijd, ontstaan door het conflict der verloving, en voor het verstaan van zijn romantisch melancholische natuur — door die dichterlijke inkleeding en het voortborduren hierop, heeft hij 't den lezer moeilijk gemaakt die beteekenis der herhaling te verstaan. Dit weet hij zelf ook wel, want hij schreef zoo „opdat de ketters 't niet zouden verstaan" (S. V. III 259). Ondanks het tragische van het jonge mensch, liet hij 't CONSTANTIUS schrijven als een „grappig boek", maar dit is alles de spelende romantische ironie, die ons hieruit toelacht en de zwaarmoedigheid bedekt. CONSTANTIUS is ironicus; hij leeft in het aesthetische, waarvoor de „herhaling" natuurlijk vervelend is, maar hij vindt 't toch aardig deze als psychologisch experiment te bekijken. De herhaling hoort niet thuis in het aesthetische; het interessante laat zich nooit herhalen (188).[1]) CONSTANTIUS wil den strijd van het jonge mensch, of nl. herhaling mogelijk is, bespieden, maar ironisch begint hij met de herhaling op geestige wijze te parodieeren, alsof die, indien ze mogelijk ware, buiten het individu te vinden zou zijn.[2]) Hij reist naar Berlijn, waar hij reeds vroeger is geweest, doch alles is veranderd; niets vindt hij terug, voortdurend komt hij tot de conclusie, dat er geen herhaling is. Dan is zijn hoop op de thuiskomst gericht. „In mijn huis „kan ik tamelijk zeker rekenen alles voor de herhaling gereed

1) De enkele cijfers geven weer de bladz. van S. V. III aan.
2) Cf. E. P. 1844, 34.

„te vinden” — hij opent de deur en er was schoonmaak. Nergens dus herhaling mogelijk! En toch naast zijn parodie, naast deze ironie vinden we bij hem — is hij geen echte romanticus — dien heerlijken lofzang op de herhaling, welken ik niet kan nalaten hier weer te geven[1]: „De liefde der herhaling is „in waarheid de eenige gelukkige. Ze heeft gelijk die der herinnering niet de onrust der hoop, niet de beangstigende „avontuurlijkheid der ontdekking, maar ook niet den weemoed „der herinnering; ze heeft de zalige zekerheid van het oogenblik. De hoop is een nieuw kleed, stijf, stram en glinsterend, „maar men heeft 't nog nooit gedragen, en weet daarom „niet, hoe 't kleeden zal, hoe 't zit. De herinnering is een „afgedankt kleed, dat, hoe schoon het ook zij, toch niet past, „daar men 't ontgroeid is. De herhaling is een onverslijt„baar kleed, dat vast en zacht sluit, noch drukt noch met plooien „valt. De hoop is een lieftallig meisje, dat tusschen de handen „wegglipt; de herinnering is een schoone oude vrouw, van „wie men op het oogenblik toch nooit gediend is; de herhaling „is een geliefde huisvrouw, die nooit verveelt; want het is „slechts het nieuwe, dat men moede wordt... Men moet jong „zijn om te hopen, jong om te herinneren, maar moed wordt „vereischt om de herhaling te willen. Wie enkel hopen wil, „is laf, wie enkel herinneren wil, is wellustig; wie echter de „herhaling wil, is een man, en hoe grondiger hij haar heeft weten „te maken, des te dieper mensch is hij. Maar hij, die niet be„grijpt, dat het leven een herhaling is, en dat dit de schoon„heid des levens uitmaakt, hij heeft zich zelf geoordeeld „en verdient niets beters dan dat hij omkomt, wat ook „geschieden zal; want de hoop is een lokkende vrucht, „die niet verzadigt; de herinnering is een sober reisgeld,

1) S. V. III 174/5.

„dat niet toereikt, doch de herhaling is het dagelijksch „brood, dat met zegen voedt. Wanneer men het bestaande „omzeild heeft, dan zal het blijken of men moed heeft te ver„staan, dat het leven een herhaling is, of men lust heeft zich „over haar te verheugen. Hij, die het leven niet heeft omzeild, „voor hij te leven begon, hij komt nooit tot leven; hij die het „omzeilde en verzadigd werd, had een slechte constitutie; „hij, die de herhaling koos, leeft. Hij rent niet als een jongen „achter vlinders en staat niet op zijn teenen om naar 's werelds „heerlijkheden te kijken; want hij kent die; hij zit ook niet „als een oude vrouw spinnend aan het kleed der herinnering; „maar hij gaat rustig zijn gang, blijde met de herhaling. Ja, „als er geen herhaling was, wat was dan het leven? Wie zou „wenschen een bord te zijn, waarop de tijd ieder oogenblik „een nieuw schrift schreef, of een gedenkschrift aangaande „het verleden? Wie zou wenschen door al het vluchtige, nieuwe „zich te laten bewegen, dat altijd weer de ziel weekelijk „verlustigt?"

De herhaling ligt niet binnen het gebied van het aesthetische, maar is eigenlijk een religieuze categorie; zulke bewegingen kan CONSTANTIUS niet maken; dat is tegen zijn natuur (221). Hij ziet naar het jonge mensch: is herhaling mogelijk? Deze is een poëtisch zwaarmoedige natuur, aesthetisch aangelegd; hij is verloofd met een jong meisje, maar heeft de liefde der herinnering, hij *verlangde* slechts naar haar, zij wekte in hem het poëtische, maakte hem tot dichter. Zoo had hij haar lief in de verte, haar zelf eigenlijk niet; zij was slechts de aanleiding, die zijn genie wekte. Maar daarom kon hij haar alleen liefhebben en nooit vergeten en nooit een ander liefhebben. Die liefde der herinnering was de uitdrukking van diepe melancholie, waar zij niets van vermoedde. CONSTANTIUS wordt nu zijn vertrouwde, en deze begrijpt waar 't

hapert : „mijn jonge vriend verstond de herhaling niet ; hij „geloofde daarin niet en wilde die niet met kracht. Het sombere „van zijn lot was, dat hij het meisje werkelijk liefhad, maar „om haar werkelijk lief te hebben moest hij eerst uit die dich- „terlijke verwarring komen, waarin hij was geraakt” (186). De jonge man wordt steeds ongelukkiger; haar durft hij de waarheid niet zeggen, ook durft hij niet den raad van Constantius opvolgen en zich kunstig van haar losmaken ; zoo vlucht hij dan naar een vreemd land, waar de gedachte aan haar hem steeds bezighoudt, waar hij in Job, den mede-ongelukkige, leest, in Job, die alles terug ontving. Als hij verneemt, dat zij getrouwd is, dan wordt hij weder zich zelf ; dat was voor hem de herhaling; nu behoort hij der Idee toe; nu is hij dichter (254). „Leve de vlucht der gedachten ; leve „het levensgevaar in dienst der Idee ; leve de nood van den „strijd; leve de feestelijke jubel der overwinning; leve de dans „in den tuimel van het oneindige ; leve de golfslag, die mij in „den afgrond verbergt ; leve de golfslag, die mij opslingert „boven de sterren”. (255).

Zoo valt hij terug in het aesthetische, is „dichter” geworden, heeft de herhaling, een religieuze categorie, niet bereikt, waaraan hij toch zoo na is geweest, toen hij door Job beïnvloed zich voor God trachtte te verdeemoedigen. Wel krijgt zijn ziel een religieuze „Anklang” ; deze draagt hem, maar ’t komt niet tot doorbreking ; zijn vreugde, waarin hij de herhaling meent gevonden te hebben, is gefundeerd in een religieuze stemming (262), maar hij had geen dieperen religieuzen achtergrond, daardoor werd hij dichter en geen geloovige ; de herhaling was voor hem slechts „de tweede macht van zijn bewustzijn” (263).

Welke is nu de beteekenis der herhaling ? Ze staat tegen-over de romantische afwisseling om verveling te verdrijven,

zooals ze in den ,,Wisselbouw'' geteekend werd. De romantische jonge man kan haar niet grijpen ; de herhaling hoort niet thuis in het aesthetische leven, niet in het leven ins blaue hinein, maar in dat der continuiteit, in het daadwerkelijke leven.

De herhaling speelt een rol bij het tot stand komen van iedere daad [1]) ; deze was eerst in het bewustzijn, in voorstelling en gedachte ; die mogelijkheid moet nu tot werkelijkheid worden, hetgeen niet geschiedt door immanente continuiteit met het voorafgaande. De ideëele daad moet men herhalen, het mogelijke aldus in het werkelijke omzetten. Zoo noemt hij de herhaling ,,het wachtwoord van iedere ethische levensopvatting.'' Toch is de herhaling niet de intrede, waardoor men van het aesthetische in het ethische stadium komt. ,,Wanneer ik zal han- ,,delen, vooronderstel ik, dat ik in een werkelijken ,,integer''- ,,toestand verkeer. Nu komt het probleem der zonde, dat is ,,de tweede herhaling, want nu moet ik wederkeeren tot mij ,,zelf.'' Zoo wijst ook de herhaling verder dan het ethische; stellig, wie in het ethische stadium binnentreedt ,,herhaalt''; hij doet de gewilde daad, hij grijpt het aesthetische weder en schept 't om tot iets nieuws. Maar het ethische stadium is slechts overgangsstadium ; de idealiteit, welke het ethische eischt, is voor ons *onmogelijk* (S. V. IV 289 noot). Het probleem der zonde doet zich voor ; de herhaling wordt de stap tot het religieuze. De herhaling, zegt hij meermalen, is een religieuze categorie.

Hij laat er den nadruk op vallen, dat ze niet vanzelf of met noodwendigheid tot stand komt, maar dat ze is een gewilde daad van den vrijen geest, waardoor deze iets nieuws schept. ,,Toen Prof. Ussing een rede hield, en een uiting daarin niet

---

1) Cf. E. P. 1833—43, 439. S. V. IV 289 noot. S. V. III 189, v. 221.

„in den smaak viel, wat deed toen de professor, die altijd „resoluut en geweldig was? Hij sloeg op de tafel en zeide: „ik herhaal. Hij meende toen dus, dat wat hij zeide, door „de herhaling won. Eenige jaren geleden hoorde ik een pre-„dikant op twee feestelijke gelegenheden precies dezelfde „rede houden; was hij van de meening van den Prof. ge-„weest, zoo had hij den tweeden keer, toen hij den preekstoel „beklom, op den lessenaar geslagen en gezegd: „ik herhaal, „wat ik reeds den vorigen Zondag zeide." „Toen op een „hoffeest de koningin een verhaal verteld had en alle hove-„lingen er om lachten, een doove minister incluis, stond deze „op, verzocht de gunst ook een verhaal te mogen vertellen „en vertelde hetzelfde. Vraag: welke opvatting had hij van „de beteekenis der herhaling? Als een meester op school „zegt: dat is nu voor den tweeden keer, ik herhaal, dat „Jasper stil moet zitten, zoo is de beteekenis der herhaling „geheel het tegenovergestelde" (190). [1])

De *gewilde* herhaling is de werkelijke herhaling; op de spontaneïteit, op den nieuwen factor valt de nadruk: de wil schept iets nieuws. Men blijft bij hetzelfde en toch wordt het iets nieuws. Zoo treedt men door de herhaling in een nieuwe sfeer en blijft toch de oude getrouw; in het ethische krijgt men het aesthetische gelouterd, in het religieuze geheiligd terug, ABRAHAM krijgt zijn lieven IZAAK weder.

Dit begrip der herhaling stelt KIERKEGAARD tegenover de hegelsche mediatie: „De categorie der herhaling ver-„klaart de verhouding tusschen de ELEATEN en HERACLITUS, „en foutief heeft men deze mediatie genoemd." „Hoe die „mediatie ontstaat, dat verklaart men niet. Of ze resulteert „uit de beweging der twee momenten, en in welken zin ze

---

1) Cf. ook S. V. IV 414/5 (De herhaling van het iederen Zondag doopen).

„reeds vooruit in deze aanwezig is, of dat ze iets nieuws is, dat „er bij komt, en dan hoe.” „De dialectiek der herhaling is ge„makkelijk, want wat herhaald wordt, is geweest, anders „kan het niet herhaald worden, maar juist dat het geweest is, „maakt de herhaling tot het nieuwe.” „Wanneer men zegt „dat het leven een herhaling is, zoo zegt men : het bestaande, „dat geweest is, wordt.” (189) „De nieuwere philosophie „maakt geen beweging en voor zoover ze dat wel doet, ligt „deze altijd in de immanentie ; de herhaling daarentegen „is en blijft transcendentie” (221).

Tegenover de zelfontplooiing van het systeem, waar 't alles vanzelf gaat, alsof het natuur-noodwendig geschiedde, stelt hij de transcendentie in het leven, de wondere macht, waardoor de ontwikkeling verder gaat, den sprong, het voor het denken onverstaanbare ; tegenover evolutie dus mutatie.

Naast deze pseudoniemen verschenen wederom stichtelijke redenen [1]) onder eigen naam, wederom gewijd aan de nagedachtenis zijns vaders, wederom zich uitstrekkend naar „dien enkele, dien hij met vreugde en dankbaarheid zijn lezer noemt.” Wederom geen preeken, immers zonder autoriteit, maar stichtelijke redenen ; wederom ten slotte ons niet plaatsend voor het evangelie, maar langzaam daarheen voerend; nog blijvend aan het begin van dien langen weg. Preeken zijn het niet, ook niet wat den inhoud betreft ; soms wijsgeerige betoogen voor een eenvoudig hoorder niet bevattelijk (bv. S. V. III 277 en rede IV uit den 2en bundel). Het standpunt is nog algemeen-religieus (ethisch-*religieus*), niet christelijk ; de toon hier en daar vermanend. Toch bemerken we verandering : werd vroeger Jezus niet eens genoemd, nu heet

1) „Drie stichtelijke redenen” en „Vier stichtelijke redenen” (beide in 1843).

Hij Verlosser, al wordt niet gezegd waarvan en waardoor; JEZUS weet alles en wordt „de Heer" genoemd (S. V. III 285). „De liefde zal menigte van zonden bedekken." JEZUS wordt als Verlosser tegenover de zondares geplaatst, maar Hij verlost niet, 't is de liefde, die niet ziet op de zonde, die vergeet wat zij weet. De liefde neemt zoó de zonde weg. „JEZUS ontdekt de liefde der zondares, en daar „die in haar niet overwonnen had, kwam de liefde van „den Verlosser te hulp" en maakte de liefde in haar machtiger om de menigte der zonden in haar te bedekken; de liefde die er reeds was, want hare vele zonden werden haar vergeven, omdat zij veel heeft liefgehad (295). Wie bedekt die zonden, wie verlost van zonde? Waarin bestaat de verlossende kracht van CHRISTUS? De geest is een andere dan later; op 's menschen doen[1]) valt de nadruk; ethisch-religieus is de grondtoon; voor het werk van CHRISTUS is nog geen plaats; als Hij genoemd wordt, is Hij hoogstens een *hulp*, terwijl, als KIERKEGAARD later (1850 en '51) over hetzelfde verhaal of over denzelfden tekst (I Petr. 4:8) een rede uitgeeft, de Heiland in het middelpunt zal staan. Dan zal 't heeten over de zondares: zij hoorde uit CHRISTUS' mond, dat hare vele zonden vergeven waren; CHRISTUS vergeeft ze dus en verzekert 't haar, terwijl *wij* meerder troost hebben dan zij, immers den troost door zijn dood der verzoening (S. V. XII 258). Dan spreekt hij niet meer over de liefde, die menigte van zonden bedekt, alsof dat *onze* liefde ware; maar „JEZUS CHRISTUS bedekt met zijn heilig lichaam uw zonde" (S. V. XII 287); dan vraagt hij bij Luc. 7:47: is 't dan de liefde, die den doorslag geeft, of en in hoever iemands zonden vergeven worden — en wordt zoo de ver-

1) Zoo ook op het *verwerven* van het geloof, en het *streven* van den mensch.

geving der zonde *verdiend ?* (S. V. XII 277). Dan werpt hij die gedachte aan „die onzalige oorden van het verdienstelijke" ver van zich af, terwijl hij nu in 1843 die vraag nog niet aan 't woord laat komen.

Dezelfde grondtoon blijft ook in de redenen begin 1844 uitgegeven[1]); ook hier is het standpunt algemeen-religieus. Op 's menschen daad valt de klemtoon; maar 't is alsof hij den CHRISTUS, tusschen wien en JOHANNES DEN DOOPER hij een „diepe kloof" ziet (S. V. IV 167), en onze verhouding tot Hem, vermijdt, zoodat, als hij spreekt over Joh. 3 : 30: „Hij moet wassen en ik minder worden", hij 't in dien zin doet, dat onder „hij" iedereen kan worden verstaan (ibid. 169). Maar om op een enkelen trek te wijzen, die reeds naar voren treedt om straks in redenen, even later in hetzelfde jaar verschenen, sterk geaccentueerd te worden: al het verdienstelijke wordt uitgesloten, wij zijn onnutte dienstknechten, de hemelsche zaligheid verkrijgt een mensch slechts door Gods genade en barmhartigheid (cf. S. V. IV 154). Voor we echter de lijn dezer redenen vervolgen, moeten we eerst onze aandacht schenken aan nieuwe pseudonieme werken.

HOOFDSTUK V

Een schrede verder

In Juni 1844 kwamen twee pseudonieme geschriften uit: „*Philosophiske Smuler* eller en Smule Philosophi af JOHANNES CLIMACUS udgivet af S. KIERKEGAARD" [2]) en „*Begrebet*

1) „Twee sticht. redenen" en „Drie sticht. redenen".
2) Phil. brokjes of een brokje phil. door J. CLIMACUS, uitgeg. door S. K.

Angest." En simpel pychologisk paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden af VIGILIUS HAUFNIENSIS". [1])

Dat KIERKEGAARD met de „Smuler" het doel, waarheen hij ons voeren wil, begint te naderen, blijkt reeds hieruit, dat hij nu als uitgever optreedt en ook uit den naam CLIMACUS (van Κλιμαξ; we stijgen dus). Hij wil ons op het christendom wijzen of liever naar en in het christendom voeren. Maar dat laatste kan men niet door *doceeren:* de menschen weten al genoeg, veel te veel, men moet ze geheel indirect er heen laten gaan, dan alleen zullen ze er komen. Men moet weer een primitieven indruk van het christendom krijgen (cf. S. V. VII 234 noot), en dat kan men alleen, als men den naam noch van het christendom noch van CHRISTUS noemt. Om de nieuwe sfeer van het christendom te toonen, om deze tegenover het „socratische", dat is tevens tegenover het ethisch-religieuze, zooals we dat reeds vroeger leerden kennen, dialectisch vast te stellen, schreef hij zijn boek. Hij doet het experimenteerend: „*indien* God zich in den tijd openbaarde."

De vraag op het titelblad is teekenend voor het geheel: kan er een historisch uitgangspunt voor een eeuwige bewustheid zijn? Het gevaar voor doceeren is groot, maar de ironie, die overal voor den dag komt, zal er tegen behoeden; 't begint al dadelijk met een parodieering der speculatie en de titel „brokjes" of „kleinigheden" vormt een ironische tegenstelling met de systemen, die zoo groot doen en den „alarmtrom slaan"; deze is gelijk het heele werk van KIERKEGAARD een ironisch N.B., dat ons vragend aanziet, als de systemen alles hebben verklaard.

---

1) Het begrip Angst, een eenvoudig psychologisch onderzoek, den weg in de richting van het dogmatisch probleem der erfzonde wijzend door V. H.

Experimenteerend wil hij dus het christendom benaderen, hetgeen hij in een gedachtenproject tegenover het socratische begint. SOCRATES leerde, dat deugd kennis is; deugd is waarheid. Maar in hoever kan men die leeren? SOCRATES stond voor een moeilijkheid; want men wil de waarheid leeren, als ze niet aanwezig is; men leert haar, haar zoekend; maar 't is onmogelijk te zoeken, wat men weet en evenzeer wat men niet weet, want wat men weet kan men niet zoeken, daar men 't weet, en wat men niet weet kan men niet zoeken, want men weet zelfs niet waarnaar men zoeken moet. SOCRATES lost de moeilijkheid op door aan te nemen, dat alle leeren en zoeken slechts *herinneren* is. De waarheid is *in ons*, en wordt niet in ons gebracht en de leeraar is niets meer dan een vroedvrouw; SOCRATES' kunst is de majeutiek: hij helpt bij de verlossing, hij brengt niets nieuws. Scheppen kan hij niet, als bij het baren doet de natuur het eigenlijke; hij helpt alleen. De leermeester is de aanleiding, waardoor de ziel zich bewust wordt van wat ze reeds bezat; leven geven kan de leermeester niet, enkel te voorschijn brengen hetgeen in den mensch reeds aanwezig was; het scheppen is Gode voorbehouden.

Bij de socratische beschouwing is ieder mensch voor zich zelf het centrale punt, en centraliseert zich de geheele wereld in hem, omdat zijn zelfkennis een godskennis is. Een ander mensch is geen autoriteit voor hem; elk uitgangspunt in den tijd is iets toevalligs en voorbijgaands; in het innerlijk ligt de waarheid, door de aanleiding bereiken wij die, en het oogenblik, waarin wij ons die bewust worden, heeft geen beteekenis.

„Het tijdelijk uitgangspunt is een niets; want op hetzelfde „oogenblik, dat ik ontdek van alle eeuwigheid af de waarheid „te hebben geweten zonder het te weten, in dat punt des

„tijds is dat oogenblik in het eeuwige verborgen, daarin „opgenomen.”

Doch tegenover het socratische „in den grond heeft ieder mensch de waarheid” projecteert hij iets anders; uitgaande van de hypothese dat het oogenblik beslissende beteekenis in den tijd heeft, stelt hij: de mensch is *buiten* de waarheid (niet tot haar komende als proseliet, maar zich van haar verwijderend), de mensch in onwaarheid. Nu kan er van herinnering geen sprake zijn; nu wordt de beteekenis van den leermeester en van het oogenblik een andere. In dezen toestand van onwaarheid kan men socratisch door den leermeester alleen tot de ontdekking van eigen onwaarheid komen. Maar opdat de leerling de waarheid verkrijge, moet de leeraar hem die brengen, en dit niet alleen, maar hij moet hem de voorwaarde er bij geven om haar te begrijpen. Dit is geen onderwijs meer (daarbij immers moet steeds de voorwaarde aanwezig zijn), dit is een scheppen, een herscheppen, dat alleen de godheid vermag. Maar toch moet de godheid hem de voorwaarde reeds gegeven hebben, anders was hij slechts een dier, en maakte de leeraar, die hem met de voorwaarde de waarheid gaf, hem eerst tot een mensch. Zal nu het oogenblik beslissende beteekenis hebben, dan moet hij van die voorwaarde beroofd zijn; dit kan niet door de godheid ('t zou een tegenstrijdigheid zijn), niet door een toeval (het lagere kan het hoogere niet overwinnen); maar moet door hem zelf zijn geschied. De onwaarheid is polemisch tegen de waarheid; de leerling heeft de voorwaarde verspeeld. Als nu de godheid als leeraar aanleiding is, dat de leerling zich herinnert in de onwaarheid te zijn, dan is hij zich dit tevens als eigen schuld bewust. Laat ons dezen toestand *zonde* noemen. Zelf kan de mensch hieruit niet komen; de leermeester moet *verlosser* zijn; en om de

schuld weg te nemen *verzoener*. Den leermeester vergeten kan men niet; hij wordt niet socratisch overbodig; de voorwaarde is een toebetrouwd goed, waarvan men rekenschap verschuldigd is; de leeraar is *rechter*. Nu is het oogenblik er in zijn eeuwige beteekenis: *de volheid des tijds*. Doordat de leerling de waarheid en de voorwaarde verkreeg, werd hij een mensch van andere kwaliteit, een *nieuw* mensch. In de onwaarheid was hij steeds op weg zich van de waarheid te verwijderen, maar sinds hèt oogenblik gaat hij in tegenovergestelde richting (de *bekeering*), door droefheid over den vorigen toestand gedreven (*berouw*). Hij is als veranderd van niet zijn tot zijn, hetwelk een geboren worden is: *wedergeboorte*.[1]) Tegenover het socratische, het ethisch-religieuze, het standpunt van de immanentie der persoonlijkheid is hier een transcendentie geprojecteerd en wel die van het christendom; was het voorgaande niet een deductie der christelijke dogmata? Het absolute, niet liggend in den mensch, maar buiten hem; God werkend buiten ons; tegenover evolutie

---

1) Cf. S. V. IV 179—189. ROSENBERG, S. K. 94/5, maakt 't zich ook hier al te gemakkelijk met zijn critiek op K. Hij acht den psychologischen toestand van het in onwaarheid zijn ondenkbaar. Hij meent dat CLIMACUS in de armen der praedestinatie moet vallen: het geloof louter een gave Gods. Maar ROSENBERG behandelt het christendom alsof het een logisch systeem ware, en begrijpt daarom niet, dat men maar niet van iedere christelijke uitspraak, die een wezenlijk *moment* uitdrukt, de logische consequenties mag trekken, begrijpt niet, dat men geen weergave van geloofservaring, geen dogma op zich zelf mag nemen en losmaken van het geheel. ROSENBERG's redeneering wordt getypeerd door dit staal: „God is volgens de SMULER niet enkel leeraar, maar ook rechter; maar hoe kan hij een ander dan zich zelven rechten, wanneer *hij* zelf zonder medewerking van het individu de voorwaarde geeft?" Terwijl ROSENBERG voor anderen een autoriteit schijnt te zijn, noem ik hier PROF. HÖFFDING's oordeel (Danske Filosofer, 184 noot), die naar aanleiding van een ander boek van ROSENBERG (over NIELSEN) ironisch opmerkt, dat om de andere pagina een probleem door hem wordt opgelost.

zien we hier weder mutatie, geen continuiteit, maar een breuk, doordat de mensch door schuld in de onwaarheid geraakt; een sprong om in de waarheid te komen. We staan hier voor het geheim van het *worden*, de geboorte. Of deze zich laat *denken?* Maar door wien? Alleen de geborene kan den overgang van niet-zijn tot zijn denken „als hij zich denkt als een geborene"; zoo ook de wedergeborene. „In het „*oogenblik* wordt de mensch zich bewust, dat hij geboren is, „in het oogenblik wordt hij zich van de wedergeboorte bewust." „In dat oogenblik concentreert zich het pathos; is het geen „hoogst pathetische zaak van het niet-zijn over te gaan in het „zijn?" (S. V. IV 190). Het worden blijft wonder, het is een geheim en in hartstocht grijpen we het wondervolle zijn.

Nadat hij gedachten geprojecteerd heeft, die in alles boven het socratische uitgingen, benadert hij dichtend de werkelijkheid (192 e. v.)[1]), dichtend zoekt hij hoe de godheid leeraar en verlosser kan zijn, hoe de godheid, die uit liefde tot den mensch hem in de waarheid wil brengen, den afstand tusschen zich en den mensch kan overwinnen. 't Zou kunnen door den mensch tot zich te trekken, hem in de bedwelming der vreugde het misverstand te laten vergeten, maar de leerling zou misleid zijn.

De eenheid zou tot stand gebracht kunnen worden, als de godheid zich aan den leerling toonde, zijn aanbidding aannam, hem daardoor zich zelf deed vergeten, doch de leerling zou God niet begrijpen en de liefde zou niet gelukkig zijn; het zou een wanverhouding wezen (197/8).

Doch de eenheid kan ook tot stand komen door een nederdalen der godheid, waarbij hij den leerling gelijk wordt, zich toont in de *gestalte eens dienstknechts*, niet in schijn, „want

---

1) Cijfers geven nu de bladz. van S. V. IV aan.

„dit is het ondoorgrondelijke der liefde om niet in scherts, „maar in ernst en waarheid de gelijke van den geliefde te „willen zijn" (200).

Zoo dicht hij God in dienstknechtsgestalte, den minste gelijk, om ten slotte te zeggen : 't zou toch wel wonderlijk zijn, zoo dit een menschelijk gedicht was ; dit kan een mensch niet ingevallen zijn, „want hoe zou de mensch er op komen, dat de zalige God hem kan noodig hebben, zoo God er niets van liet merken ?" (203). We staan hier voor het wonder, voor datgene wat het verstand niet denken kan, voor de paradox. Paradox is de waarheid, paradox het geloof. „Men moet niet „gering van de paradox denken, want de paradox is de harts- „tocht van het denken, en de denker, die de paradox vermijdt, „is als een minnaar zonder hartstocht, een middelmatig „heerschap." „Maar de hoogste macht van iederen hartstocht is „altijd zijn eigen ondergang te willen, zoo ook is het de hoogste „hartstocht van het verstand den aanstoot te willen. Het is „de hoogste hartstocht van het denken iets te ontdekken, dat „hij zelf niet denken kan" (204). Zoo stoot het verstand in paradoxalen hartstocht tegen het onbekende. Laat ons dat onbekende God noemen (207). Te willen bewijzen dat het God is, is onmogelijk ; het bestaan, het existeeren is niet te bewijzen ; God bewijzen uit zijn daden kan het verstand niet, want de daden Gods bestaan niet onmiddellijk (209). Bewijst men het bestaan van God eruit, dan zijn de daden ideëel beschouwd d. i. zooals ze zich *niet* onmiddellijk voordoen, maar dan bewijs ik niet uit de daden, doch ik ontwikkel de idealiteit, welke ik voorop stelde (210). Zoolang ik me aan het bewijs houd, komt het *zijn* Gods niet te voorschijn ; dat komt als ik het bewijs loslaat d. i. door „meine Zuthat" — en dat is een *sprong*.[1])

---

1) Uit het Godsbegrip kan men evenmin Gods bestaan bewijzen. Het *fac-*

De paradoxale hartstocht van het verstand stoot dus steeds tegen dat onbekende, dat we God willen noemen, dat er wel *is*, maar onbekend. Het verstand staat aan zijn grens, voor het absoluut verschillende, hetwelk het verstand niet denken kan (212); kenteekenen ziet het niet. Zal men iets van dat absoluut verschillende te weten komen, dan moet men 't van God te weten komen, maar dan zal men 't toch niet verstaan; het is immers het absoluut verschillende. We staan voor de paradox; het verschil ligt in de zonde, de mensch is in onwaarheid. Heeft er dan een samentreffen plaats van verstand en paradox, wil het verstand deze begrijpen en verstaat het het verschillend zijn niet, dan ontstaat *ergernis*, in welke de paradox weerklinkt; het verstand verwekt deze ergernis niet, maar de paradox, zij stoot af; de ergernis wordt met de paradox, hier hebben we wederom het oogenblik. De ergernis blijft buiten de paradox, en behoudt de waarschijnlijkheid tegenover de paradox, die het onwaarschijnlijke, het wonder is. Het verstand heeft haar niet ontdekt, maar de paradox wees het verstand zijn plaats op het gestoelte der verwondering. Wil het verstand zich ontfermen over de paradox en deze gaan verklaren: dàt vindt de paradox geheel in orde, „want zijn onze philosofen er niet voor, om de boven-„natuurlijke dingen alledaagsch en triviaal te maken?" (219).

Doch het verstand kan ook anders tegenover de paradox staan; het kan terzijde treden, en dan geeft de paradox zich (halb zog sie ihn, halb sank er hin); dan wordt 't tot een gelukkigen hartstocht, dien we het *geloof* willen noemen, door welk geloof de mensch tot het begrip van de paradox komt.

---

tische zijn kan men niet bewijzen, want wat dit betreft is er geen verschil van meer of minder zijn; een vlieg, als ze is, heeft evenveel zijn als God. Ideëel is 't anders, maar nauwelijks spreek ik ideëel over het zijn, of ik spreek niet meer over het zijn maar over het wezen. 208 noot.

Dit wil niet zeggen, dat hij de paradox zal verstaan, maar dat hij zal verstaan, dat het een paradox is; in dien gelukkigen hartstocht, in dat geloof geeft zich de paradox: dat is de besproken „voorwaarde". Op het oogenblik, waarin dit gebeurt, komt 't aan; niet op het historisch weten aangaande de paradox, den Godmensch. Historische onzekerheid verhindert niet discipel te zijn, en preciese historische kennis maakt niet tot discipel. Want het voorwerp van het geloof is geen historische gebeurtenis noch ook is de historische gebeurtenis aanleiding om zich zelf te begrijpen. „Zoolang het eeuwige „en het historische buiten elkander staan is het historische „slechts aanleiding" (226). „Doch de paradox vereeuwigt „het historische en maakt het eeuwige historisch" (227). Voorwerp van het geloof is niet de *leer*, maar de *leeraar*, die om de voorwaarde te kunnen geven God moet zijn en om den leerling er in het bezit van te stellen mensch moet wezen (227). Geloof is dus geen wilsdaad[1]), want willen kan slechts iets uitrichten, als de voorwaarde aanwezig is, maar geloovig wordt men, als het verstand op zijde is gezet en men de eeuwige voorwaarde verkrijgt.[2]) Zoo is dan het geloof zelf ook paradox, een wonder. De leerling krijgt de voorwaarde van God zelf; het is een transcendente daad, maar zoo is 't dan ook geen

---

1) Geen wilsdaad nl. van den onbegenadigde, die de voorwaarde niet heeft, de wilsdaad *volgt*, 't is dus niet *enkel* een wilsdaad, maar deze ook. Cf. 250 „den Risico der er forbunden med at *give den Bifald*" cf. 247. Cf. ook cap. V Men zie hierbij de noot op blz. 114 hierboven over ROSENBERG.

2) Dat PROF. CANNEGIETER, TTT 279 noot de kwestie der voorwaarde vreemd en onbegrijpelijk vond, komt door een onjuiste vertaling in de bloemlezing. Keur I 1ste druk, blz. 141 is „Hvad betinger denne Betingelse?" (IV 228) weergegeven als: „Wat is de voorwaarde dezer voorwaarde" terwijl 't moet luiden: „Wat bepaalt deze voorwaarde". En dan in plaats van „dat *hij* het eeuwige begrijpt" moet gelezen worden: „dat *zij* het eeuwige begrijpt". Er is dus geen sprake van een nieuwe voorwaarde, maar de voorwaarde moet om het eeuwige te begrijpen, een eeuwige voorwaarde zijn.

voordeel om tijdgenoot van den Godmensch te zijn, en hoe is 't mogelijk, waar God de voorwaarde geeft, om discipel uit de tweede hand te zijn? In het wezen der zaak zijn de eerste en laatste discipel gelijk, alleen: de later levende gelooft door *middel* van het bericht (de aanleiding) van den tijdgenoot, krachtens de voorwaarde, welke hij zelf van God ontvangt; de tijdgenoot heeft die aanleiding in zijn tijdgenoot — zijn in eigenlijken zin (266).

Reeds (zie boven pag. 115) wees ik op een probleem, dat achter het „experiment" ligt: *het probleem van het worden;* hij zal er nog over spreken in een „tusschenspel" (S.V. IV 235—251); en later als KIERKEGAARD „het probleem in een historisch costuum zal steken" (nl. in de Efterskrift), gaat hij er breeder op in. Tegenover de socratische immanentie der persoonlijkheid, die geleidelijke ontwikkeling stelt hij een „worden", een „baren"; op het nieuwe, dat in den mensch komt, het „incommensurabele" wijst hij, op datgene, wat niet verklaard kan worden. Hier ligt een wezenlijke kern van KIERKEGAARD's denken; hij doorzoekt alles, zoekt naar datgeen in de werkelijkheid, waarvoor het denken blijft staan, de onverklaarbare rest. Hij wil dan ook, dat de Deensche philosophie niet als de Duitsche met niets zal beginnen, om dan alles te verklaren, maar met de stelling, dat er vele dingen zijn tusschen hemel en aarde, die geen philosoof heeft verklaard. Zoo kan ze een behoorlijk correctief opleveren (cf. E. P. 1844, 73).

Dat nieuwe werd door God, die in den tijd verscheen, gegeven. Het zich bewust zijn van het eeuwige is dus afhankelijk van een historisch uitgangspunt. Hier ligt het probleem van het worden, en wel van het nieuwe, dat in de historie geworden is, het historische, dat geworden is.

Alle worden is een verandering, niet van het wezen maar van het zijn; het is de overgang van mogelijkheid tot werkelijkheid. Kan het noodwendige worden ? Neen, het noodwendige is (237). Het noodwendige is geen zijns-bepaling maar wezensbepaling, daar het wezen van het noodwendige is te *zijn*. Het werkelijke is niet meer noodwendig dan het mogelijke, het noodwendige is absoluut verschillend van beide. Alle worden geschiedt niet door noodwendigheid, maar door vrijheid ; het wordt door een oorzaak, welke eindigt in een vrijwerkende oorzaak. Zelfs de consequentie van een natuurwet verklaart geen noodwendigheid van het worden. Al het historische is geworden, geworden door vrij werkende oorzaak. Het verleden is gebeurd zooals het gebeurd is, en zoo is het onveranderlijk ; maar is dit de onveranderlijkheid der noodwendigheid ? Neen, het is geworden. Was het verleden noodwendig, dan moet de toekomst dit ook zijn ; de toekomst te willen profeteeren en de noodwendigheid van het verleden te willen verstaan is hetzelfde. Het inzicht in de noodwendigheid van het verleden is illusie : hoe kan wat toekomstig slechts mogelijk was, daardoor, dat het verleden geworden is, noodwendig worden ? Het verleden verstaat men slechts als men het zich indenkt als tijdgenoot, dan ziet men het als wordend, niet afgesloten, als dus nog grootendeels mogelijk.

Kunnen we de historie, het verleden verstaan ? Construeeren kunnen we het historische niet, ook niet als de „manifestatie der Idee." De afstand in tijd bedriegt zoo licht, evenals het gezichtsbedrog bij afstand in ruimte. De gelijktijdige ziet niet de noodwendigheid van het worden ; doch na eeuwen — dan ziet men 't wel, zooals men op een afstand het vierkante rond ziet. Ook het weten van het verleden geeft geen noodwendigheid ; van het verleden is het zeker dat het is gebeurd, maar dit is er ook de onzekerheid van, en deze verhindert steeds

de opvatting het verleden te nemen alsof het van eeuwigheid af zoo is geweest.

De historicus staat tegenover het verleden met bewondering, dien hartstochtelijken zin voor het worden[1]), zich platonisch verwonderend over het nieuwe. En wil men van „methode" spreken, dan is het voortschrijden teleologisch, maar daarin is er ieder oogenblik een pauze (hier staat de bewondering in pausa en wacht op het worden), welke een pauze van worden en mogelijkheid is, omdat het τελος er buiten ligt. Is er slechts één weg mogelijk, dan is het τελος niet buiten, maar in het voorbijschrijden zelf, ja hier achter, zooals bij het voortschrijden der immanentie.

Hoe krijgen we nu kennis van het verleden? Onmiddellijk kan het nooit waargenomen worden, want het heeft 't bedriegelijke van het worden in zich, welk worden niet onmiddellijk kan worden geschouwd.[2]) Terwijl onmiddellijke waarneming en kennis niet bedriegt, is het worden door de bedriegelijkheid twijfelachtig. De ster, die iemand ziet, wordt hem twijfelachtig in het oogenblik, waarin hij bedenkt, dat ze geworden is. Het orgaan, dat deze onzekerheid opheft, is het *geloof*, dat gelooft niet wat het ziet, de ster die er is, maar wat het niet ziet, dat ze geworden is. „Het gebeurde „laat zich onmiddellijk kennen, maar dat het gebeurd is geens- „zins, ook niet dat het gebeurt, al geschiedt 't zooals men zegt „vlak voor den neus. De onmiddellijke waarneming en kennis „vermoedt de onzekerheid niet, waarmee het geloof zijn „object nadert, maar evenmin de zekerheid, welke zich uit „deze onzekerheid ontwikkelt" (245). Dit geloof is niet een kennen, maar een vrijheidsdaad, een wilsuiting; 't is een

---

1) Een noodwendige constructie kan men niet bewonderen.

2) Cf. Hume.

besluit, het gelooft het worden, dat niet onmiddellijk noch met noodwendigheid („de eerste uitdrukking van het worden is juist de verbreking der continuiteit") te kennen is.

Onmiddellijk *is* iets alleen ; maar dat het een werking is, besluit ik door het geloof, d. i. door een wilsdaad. Geloof en twijfel zijn geen kennisacten, maar tegenovergestelde wilsdaden. Geloof is zin voor het worden ; twijfel een protest tegen ieder besluit, dat boven de onmiddellijke waarneming en kennis uitgaat. Bij het historische staan in dit opzicht de gelijktijdig- en de later-levende gelijk (als deze laatste het historische gelooft, is het niet de waarheid er van die hij gelooft, dat is een kenniszaak, welke het wezen en niet het zijn betreft) ; want wat voor den gelijktijdige de onmiddellijke waarneming en kennis is, is voor den later-levende het bericht van den tijdgenoot. Dit alles geldt alle historie ; het geldt ook van het historische feit : God in den tijd geworden; al moet men dit ook gelooven in anderen, in eminenten zin, want het is een tegenstrijdigheid in zich zelf.

Dit werk, „de Smuler", zal vervolgd worden ; hetgeen hier abstract is gezegd, zal in concrete werkelijkheid worden getoond, maar we mogen nog niet gaan tot het „Naschrift" ; eerst wil KIERKEGAARD nog een punt uit deze Philosophische Brokjes nader belichten in een gelijktijdig gepubliceerd werk „Begrebet Angest" (Het begrip angst) : de mensch in onwaarheid, d. i. de mensch in *zonde*.

Dit zondebewustzijn is de grondervaring, die hem scheidde van dien eenvoudigen wijze der oudheid ; een ervaring, welke heel sterk bij den poeniteerenden KIERKEGAARD leefde. De voorstelling van CHRISTUS, zegt hij, ontwikkelt zich door het zondebewustzijn. *Dit* ontbrak aan het heidendom, niet

zoozeer de historische openbaring.[1]) Het zondebewustzijn is voor KIERKEGAARD steeds het uitgangspunt voor het religieuze. Op dat verkeeren in zonde maakt VIGILIUS HAUFNIENSIS opmerkzaam[2]) ; hij wijst naar een probleem, dat niet meer in de psychologie thuis hoort, maar in de dogmatiek, hetwelk de psychologie dus niet verklaren kan, en waarvoor het denken blijft staan.

Laat ik beginnen met iets van den inhoud weer te geven, om daarna de hoofdkwestie : zonde, vrijheid, sprong in verband met de mogelijkheid van psychologische verklaring, naar KIERKEGAARD's bedoeling in het licht te stellen, vooral in verband met hetgeen PROF. HÖFFDING[3]) hieromtrent in 't midden heeft gebracht.

Veel laat ik rusten, veel waarvan het niet te bepalen is in hoever 't KIERKEGAARD's gedachten weergeeft, of in hoever en waarheen het den lezer wil opvoeden.[4])

Zoo laat ik zijn polemiek tegen de kerkleer rusten, eveneens zijn eigenaardig vrije verhouding tegenover het bijbelsche verhaal van den zondeval ; ook zal ik niet weergeven zijn psychologische analyses der verschillende vormen van angst, waarin hij zich een experimenteel psycholoog van den eersten rang toont, zoodat we begrijpen, dat de *psycholoog* HÖFFDING in verrukking komt en dit werk geniaal noemt, terwijl de *philosoof* HÖFFDING hier niet zooveel te roemen vindt.[5])

---

1) Cf. E. P. 1833—43, 448.

2) Duidt hier de naam niet reeds op : VIGILIUS ?

3) S. K. 79—88.

4) RUDIN, die wel al te sterk overal het paedagogische wil zien, stelt alles hier met veel beslistheid op een afstand van K. ; maar terecht waarschuwt hij om naar dit werk K. niet overhaast te oordeelen. T. a. p. 77.

5) Hij spreekt van : ontrouw aan zijn Schlagwort Entweder-Oder, geen klaren blik voor de principieele vraag, en inconsequentie.

Wat ik weergeef is in hoofdzaak datgene, hetwelk nu op het probleem der zonde toegepast, parallel loopt met grondgedachten uit de „Smuler", en welke gedachten zich voegen in het geheel, waar KIERKEGAARD op aanstuurt.

De zonde hoort eigenlijk niet thuis in eenige wetenschap, ook niet in de psychologie; ze is het object der prediking (288)[1]. De wetenschap, waarin ze dan nog 't eerst een plaats zou kunnen vinden is de ethiek, in zoover nl. deze op de zonde strandt met behulp van het berouw (289). In den strijd om den eisch der ethiek te realiseeren toont de zonde zich niet als iets toevalligs in een toevallig individu, maar als den mensch beheerschend ; de ethiek strandt, maar de dogmatiek komt te hulp ; ze erkent de zonde en verklaart haar door de erfzonde ; deze erfzonde vooronderstelt ze, maar ze verklaart haar niet. Door de dogmatiek zijn we in een „andere orde der dingen gekomen."

Een nieuwe wetenschap, de tweede ethiek, begint met de dogmatiek ; ze heeft het bewustzijn der dogmatiek ; met de dogmatiek vooronderstelt ze de erfzonde. Deze tweede ethiek behandelt de openbaring der zonde, niet haar *worden*. Tracht een andere wetenschap haar te behandelen bv. de psychologie, dan wordt het begrip verward. „De psychologie heeft „te maken met iets in rust, met toestanden ; niet met iets „onrustigs, dat voortdurend zich zelf produceert of gereprimeerd wordt. Maar het blijvende, waaruit de zonde voortdurend wordt, — niet met noodwendigheid, maar met vrijheid ; want een worden met noodwendigheid is een toestand, „zooals bv. de gansche geschiedenis der plant een toestand „is — dat blijvende, *die disponeerende vooronderstelling*, *de* „*reëele mogelijkheid der zonde*, dat is een voorwerp hetwelk

---

1) Enkele cijfers geven de bladz. van S. V. IV aan.

„der psychologie belang inboezemt. Waarmee de psycho- „logie zich bezighouden kan, is dus *hoe de zonde kan worden*, „*niet dat ze wordt*. Zij kan het in haar psychologische belang- „stelling zoover brengen, dat het is, *alsof de zonde er was*, „maar het volgende *dat zij er is*, is hiervan qualitatief ver- „schillend" (294)[1]).

Dat de menschelijke natuur een zoodanige is, dat ze de zonde *mogelijk* maakt, is psychologisch gesproken, volkomen waar; maar wanneer die mogelijkheid der zonde tot werkelijkheid der zonde wordt, dan zijn we op ander gebied; vrijheid is nooit mogelijk; zoodra ze is, is ze werkelijk. Zoodra de zonde werkelijk gesteld is, is de ethiek er. *Hoe* de zonde werd, en het „stilleven" van haar mogelijkheid, daarover bekommert de ethiek zich niet. De ethiek nu *beschouwt* de werkelijkheid der zonde niet, gelijk de psychologie de mogelijkheden, maar ze is aanklagend, oordeelend, handelend. De psychologie berekent „de mogelijkheidshoeken", maar ethisch gedacht komt natuurlijk de mogelijkheid der zonde niet voor [2]) (294/5).

De zonde komt met een sprong; zoo was 't bij ADAM; zoo is 't ook bij het latere geslacht. Wat gaat nu aan dien onverklaarbaren qualitatieven sprong vooraf? Door schuld verliest ADAM (en ieder mensch als hij) zijn onschuldigheid, welke onwetendheid is.[3])

---

1) Cursiveeringen van mij.

2) De psychologie vorscht de reëele mogelijkheid der zonde uit, de dogmatiek stelt de erfzonde, de ideëele mogelijkheid der zonde. De tweede ethiek heeft met geen van beide iets te maken. De eerste ethiek ignoreert de zonde, de tweede ethiek heeft de werkelijkheid der zonde in haar gebied.

3) Slechts in enkele zinnen gaf ik hier de slotsom weer, waartoe hij kwam, want in de redeneering ligt niet het belang van dit werk. Alleen make men hieruit *niet* op, dat hij de *voortplanting* der zonde in het geslacht zou loochenen.

Uitdrukkelijk zegt hij: „verscheidene malen is in het voorgaande herinnerd, „dat de opvatting, welke in dit geschrift gegeven wordt, de voortplanting

„In onschuldigheid is de mensch niet bepaald als geest, „maar psychisch bepaald als onmiddellijke eenheid met „zijn natuurlijkheid. De geest is droomende in den mensch.” „In dien toestand is er vrede en rust, maar er is tegelijkertijd „iets anders, dat geen onvrede en strijd is ; want er is niets „om mee te strijden. Wat is er ? Niets. Maar welke werking „heeft niets ? Het voedt angst. Dat is de diepe geheimzinnig- „heid der onschuldigheid, dat ze ter zelfder tijd angst is. „Droomend projecteert de geest zijn eigen werkelijkheid, „maar die werkelijkheid is niets; doch dit niets ziet de onschul- „digheid steeds voor zich” (313). Deze angst hoort thuis in de psychologie. Hij wordt aangetrokken of afgestooten of eigenlijk beide ; „angst is een sympathetische antipathie en een antipathetische sympathie” (313).

Die angst, welke aan den qualitatieven sprong der zonde voorafgaat, verklaart dezen sprong niet, noch rechtvaardigt dien ethisch. „Hij is de tusschenbepaling tusschen mogelijkheid en werkelijkheid.” „In een logisch systeem is ’t nu gemakkelijk „genoeg te zeggen, dat de mogelijkheid in werkelijkheid over- „gaat, maar in de werkelijkheid is dat niet zoo gemakkelijk” (320). Angst is geen bepaling van noodwendigheid, noch van vrijheid, maar hij is een gevangen vrijheid, waarbij de vrijheid niet vrij, maar gevangen is in zich zelf. Als de werkelijkheid intreedt, gaat de mogelijkheid ter zijde als een niets. „De wetenschap kan dien sprong niet verklaren. Iedere weten- „schap ligt òf in een logische immanentie òf in een imma- „nentie binnen een transcendentie, welke ze niet verklaren „kan. De zonde nu is juist die transcendentie, dat discrimen

„der zonde in het geslacht niet loochent of m. a. w. dat de zondigheid in het „geslacht haar historie heeft, slechts wordt er gezegd, dat deze zich beweegt „in quantitatieve bepalingen, terwijl de zonde voortdurend intreedt met den „qualitatieven sprong van het individu” S. V. IV 318, cf. 306, 309.

„rerum, waarin de zonde in den enkele als enkele komt" (320/1).

„Angst kan men vergelijken met duizeligheid. Hij, wiens „oog in een gapende diepte nederziet, wordt duizelig. Maar „wat is de oorzaak; 't is evenzeer zijn oog als de afgrond; „immers als hij maar niet naar beneden gestaard had! Zoo „is de angst de duizeligheid der vrijheid[1]), die opkomt, terwijl „de geest de synthese stellen wil, en de vrijheid nu nederziet „in haar eigen mogelijkheid, en dan de eindigheid grijpt om „zich vast te houden. In die duizeling zinkt de vrijheid neder, „verder kan de psychologie niet komen en wil dat ook niet. „In 't zelfde oogenblik is alles veranderd, en terwijl de vrijheid „zich weder opricht, ziet ze zich schuldig. Tusschen deze „twee oogenblikken ligt de sprong, welken geen wetenschap „verklaard heeft of verklaren kan" (331). De psychologie komt dicht bij en „verklaart de laatste approximatie." De angst komt de zonde zoo na mogelijk, maar kan toch de zonde, welke met een qualitatieven sprong doorbreekt niet verklaren (362); de vrijheid laat zich niet verklaren; wel spreekt K. van een praedisponeeren (332), maar dit bepaalt den sprong niet. Wel kan de angst onze kracht verlammen, zoodat we gemakkelijker door de zonde overwonnen worden. Als de zonde er eenmaal is, dan ziet wel de angst de mogelijkheid van nieuwen val, maar toch is iedere nieuwe zonde een sprong. „Hoe diep een mensch gezonken „is, hij kan nog dieper zinken, en dat „ „kan" " is het voorwerp van den angst" (382).

Dit, wat de kwestie van vrijheid en sprong betreft. Zonder nu na te gaan, hoe hij den angst in steeds hoogeren vorm ons laat zien, totdat hij ons het daemonische, dat de redding

---

1) Cf. 320 „de gevangen vrijheid".

weigert, voor oogen stelt, om daartegenover het geloof te schilderen, „dat zich eeuwig jong uit het doodsoogenblik van den angst ontwikkelt”, willen we PROF. HÖFFDING's aanval op hetgeen hier *geponeerd* is vermelden.

We vatten HÖFFDING's betoog [1]) in vier bezwaren samen:

1ste bezwaar: zooals KIERKEGAARD de verhouding van de psychologische tot de ethische beschouwingswijze stelt, maakt hij niet alleen de theoretische psychologie, maar ook de praktische menschenkennis waardeloos, ja illusoir. Want de werkelijkheid, waarmee de ethiek te maken heeft, acht hij in geen enkel verband te staan met de mogelijkheden, welke de psychologie berekent. In de psychologie „bekom- „men wir also Möglichkeiten, die keine Möglichkeiten für „etwas sind, Annäherungen, die keine Annäherungen an „etwas sind!” Is HÖFFDING's conclusie waar? Of heeft hij KIERKEGAARD (K. mag ik eigenlijk slechts half zeggen, liever HAUFNIENSIS) misschien eenzijdig en daardoor onjuist weergegeven? H. ziet K.'s gedachten niet in een KIERKEGAARDSCH milieu; hij voegt ook hier (we zullen het later nog meer zien) enkele krasse uitspraken samen tot een theorie, tegenovergesteld aan de zijne en overwint den tegenstander dan heel gemakkelijk. De mogelijkheden echter, waarmee we in de psychologie rekenen, zijn volgens K. wel degelijk mogelijkheden tot iets; ze zijn niet mogelijkheden naar alle richtingen, tot alles en niets, zoodat ook zelfs de menschenkennis illusoir zou zijn.[2]) Neen, K. laat ons mogelijkheden tot *bepaalde* werkelijkheden zien, om ons te laten voelen, dat, als we aan het eind van die mogelijkheden tot die bepaalde

---

1) Cf. S. K. 81—88.

2) K. acht die menschenkennis wel moeilijk en altijd maar zeer ten deele. De menschelijke ziel is zoo'n wondervol, onbegrijpelijk ding.

werkelijkheid genaderd zijn, er tusschen die mogelijkheden en die werkelijkheid nog iets anders, iets raadselachtigs, iets onverklaarbaars ligt. 't Is niet een keten, die noodwendig zich voortzet van mogelijkheid tot werkelijkheid; neen, plotseling is er iets nieuws gekomen, iets anders, hetwelk het voorafgaande wel nabij kwam, maar niet bereikte, noch *verklaren* kan. Zou de kennis van deze benaderingen in KIERKEGAARD's oog absoluut zonder eenige beteekenis zijn, zooals H. het laat voorkomen? zou de kennis der mogelijkheden waardeloos zijn voor K., die een heel stuk in dit werk (422 vv.) wijdt aan het „dannes ved Muligheden"? [1])

Wat de enkele handelingen betreft in verhouding tot het verworven karakter en den enkelen mensch in verhouding tot de van het geslacht geërfde natuur, laat HÖFFDING K. zeggen: „das von der Vergangenheit (von der des Geschlechts und der eigenen des Individuums) Gegebene sind Möglichkeiten, „Annäherungen, die in dem Augenblicke der wirklichen „Entscheidung *nichts* (de curs. is van mij) bedeuten ... Die „quantitative Steigerung soll die neue, durch die Entscheidung „gesetzte Qualität *in keiner Weise* erklären können!" (de curs. is van HÖFFDING, maar op het niet gecursiveerde woord „erklären" komt 't bij K. aan). Verdient het een uitroepteeken, dat K. het verleden, de van het geslacht geërfde natuur als een *mogelijkheid* ziet, waartegenover de mensch met een *wil* staat? Dat is toch K.'s bedoeling, reeds duidelijk en *niet pseudoniem* [2]) een weinig vroeger neergeschreven: „Evenmin als het individu, hoe vrij het „zich ook ontwikkele, ergens op het punt kan komen, dat het „absoluut onafhankelijk wordt, terwijl daarentegen de *ware*

1) „Opgevoed worden door de mogelijkheid."
2) Dus betrouwbaarder voor K's bedoeling.

vrijheid bestaat in het vrij zich toeëigenen van het gegevene en aldus door vrijheid absoluut afhankelijk te zijn ... ” (Pap. III, 10. 1840). Dat is KIERKEGAARD. De mogelijkheid is ook hier dus wel degelijk een mogelijkheid tot iets, maar de vrijheid blijft onaangetast. Terecht zegt EUCKEN[1]) : dit is echter den mensch van den tegenwoordigen tijd niet naar den zin. En K. zou EUCKEN geheel bijvallen, als hij zegt : geeft men die vrijheid op, dan verliest het leven zijn beteekenis. Zij beiden poneeren uit levensbehoefte die vrijheid en geheel in overeenstemming met het juist geciteerde woord van K. zegt EUCKEN : „Was die Vergangenheit errang und was sie an die Gegenwart „bringt, das ist, geistig angesehen, für diese nicht mehr als „eine Möglichkeit, die immer erst einer eignen *Entscheidung* „und Ergreifung harrt. Ohne das, zoo vervolgt EUCKEN, gäbe „es keine wahrhaftige Gegenwart” ; is dit niet wat K. het „oogenblik” noemt. [2]) Dat ik EUCKEN hier en ook later nog naast K. stel, mag ik doen, omdat hij naast groot verschil in het religieuze in de algemeen wijsgeerige inzichten aan K. zoozeer verwant is.

Zou TRENDELENBURG niet voor beiden een vereerde leidsman zijn ?

Als 2e bezwaar van HÖFFDING noem ik : „K. ist im „Begriff der Angst” seinem Schlagwort „Entweder-Oder” „untreu geworden und hat die Durchführung eines „Sowohl- „Als-auch” probieren wollen. Ja genau genommen, hat er „beides, ein „Entweder-Oder” *und* ein „Sowohl-Als-auch” „haben wollen”. M. a. w. hij wil sprong en continuiteit verbinden. Hier tegenover [3]) leggen we er allereerst den

1) Cf. Sinn und Wert des Lebens 1908 p. 108—113.

2) Cf. S. V. IV 355 e. v. EUCKEN t. a. p. 112 en zijn „Der Wahrheitsgehalt der Religion”[2], 1905 p. 323.

3) Ook al noemt H. alles ten slotte maar „vorübergehende Zugeständnisse” (88) blijft dit toch gelden, daar ’t geen Zugeständnisse zijn.

nadruk op, dat ,,Begrebet Angest'' een *pseudoniem* geschrift is; dus iets, dat K. niet geheel voor zijn rekening neemt. Hij tracht hier een ander den weg der psychologie zoo ver mogelijk te laten bewandelen, om ons te laten zien, hoever men daarop komen kan, en ons dan op het onverklaarbare te laten stuiten. Als in de ,,Smuler'' laat hij het denken stooten tegen het paradoxale. Zoodra hij nl. de werkelijkheid, het leven wil ingaan, staat hij voor iets transcendentaals; het denken kan hier niet meer verklaren, het denken met zijn continuiteit, met zijn mogelijkheden komt bij de werkelijkheid voor een sprong te staan. Dit is dus nog iets anders dan ontrouw aan zijn Schlagwort ENTEN-ELLER. Ik zou liever zeggen: ook langs dezen weg heeft hij ons laten zien, dat in de logica de overgang, de continuiteit gemakkelijk is; maar in de werkelijkheid niet, dáár is de sprong. [1])

Doordat K. volgens HÖFFDING beide heeft willen verbinden, is hij in de Scylla geraakt zonder de Charybdis te ontkomen; hij heeft èn psychologie èn ethiek schade gedaan, want de psychologie kan er zich niet in vinden, dat de door haar aangetoonde mogelijkheden, niet alleen niet ten deele maar in 't geheel niet de grond kunnen zijn voor de werkelijke beslissing, evenmin als de ethiek er zich in vinden kan, dat het ethische oordeel slechts het voltooide resultaat, de scherpe wending, en niet ook de ,,Anlaüfe'', disposities en motieven zou gelden. Ik vermoed, dat K. niet zoo heel veel bezwaar zou hebben tegen hetgeen H. hier tegenover hem meent te stellen, en dat hij zou zeggen: ,,U schiet langs me heen, doordat u mijn bedoeling niet begrepen hebt.'' Want zou dan K. leeren,

---

1) Cf. S. V. IV 320 en ook later in de Efterskrift: ,,een logisch systeem kan gegeven worden, een systeem der werkelijkheid niet.''

dat de ethiek alleen maar „fertige Resultaten" (dit moet volgens H. tegenover die motieven toch wel *daden* zijn) en niet *motieven* beoordeelt? Zijn heele kampen voor verinnerlijking ligt stellig in andere gedachtenlijn.

't Is alsof H. meent, dat motieven, Anlaüfe en disposities per se *on*gewild zijn; maar de ethiek beziet ze niet met een beschouwend oog, zooals K. zegt, maar aanklagend, oordeelend. Hoe ongewild het alles voor de psychologie ook schijne, de ethische beschouwing is anders; als staande in het leven zegt ze met het „*en toch*" van de levenservaring: en toch is het gewild, want er is schuld. De disposities ziet ze niet als mogelijkheden; maar voor haar zijn ze toegeëigende mogelijkheden, zijn ze in een nieuwe sfeer getreden, in de werkelijkheid. Zoo ook zijn de motieven niet mogelijkheden; ethisch gezien en geoordeeld zijn 't werkelijkheden, gewild als daad.

Dat de mogelijkheden de werkelijke beslissing in 't geheel niet „begründen" kunnen — K.'s gedachten zijn hier in andere omgeving gebracht en daardoor anders geworden[1]); ik sprak hier boven al over. Neen, K. ontkent niet de waarde der mogelijkheden, maar hij wil zeggen, bij de werkelijke beslissing staan we toch altijd voor iets onverklaarbaars; geen mogelijkheden, geen quantitatieve Steigerung kunnen die nieuwe qualiteit verklaren; iets nieuws is van elders gekomen.

Het 3e punt, dat HÖFFDING te berde brengt is het volgende: hoe merkwaardig bij K., dat hij getracht heeft den onwaarneembaren sprong te beschrijven. HÖFFDING noemt nu of liever hij pluist het beeld van de duizeling (zie boven 127) uit.

---

1) In 't algemeen zouden we van HÖFFDING's boek kunnen zeggen: hij geeft een portret van K., de trekken, welke hij geeft, die heeft K. ook wel, de neus heeft die kromming enz. maar *toch* lijkt 't niet, hij is een andere geworden in HÖFFDING's handen.

K. beschrijft de opeenvolging van twee oogenblikken of toestanden; wat daar tusschen ligt kan hij niet zien, „und doch redet er so dogmatisch davon als nur möglich.” Mag HÖFFDING dat wel zoo vreemd vinden? doet deze niet hetzelfde, slechts in een andere richting, als hij zegt: „Die konti„nuität im Denken und in der *Natur*[1]) lässt sich nicht so leicht „vertreiben, wie K. meinte.” Ja, wat tusschen die oogenblikken of toestanden ligt kan men niet waarnemen, dat poneert men; K. en H., ze moeten hier beiden poneeren.

In de „Smuler” heeft K. het al beslist genoeg gezegd, dat men den sprong niet waarnemen kan en dus ook niet beschrijven; geheel in de lijn van HUME. Wij zien alleen maar successie. Zoo heeft H. ook eens gemeend, dat K. hier een „Seitenstück” tot HUME's bewijs, dat nl. de causaliteit zich niet aanwijzen laat, „geleverd had”, maar HÖFFDING is tot ander inzicht gekomen en meent, dat K.'s neiging tot dichterlijke beelden en zijn dogmatische vooronderstellingen zijn klaarheid van blik hebben beneveld. Maar zouden wij daarentegen niet mogen vragen: hebben de dichterlijke beelden van K. H.'s blik niet beneveld, zoodat hij niet ziet, dat een beeld geen theorie is? Heeft H. K.'s beeld niet versystematiseerd en verdogmatiseerd, hoewel K. duidelijk bv. in de gelijktijdige Smuler het omgekeerde leert van wat H. uit het beeld haalt? H. doet denken aan sommige geleerde exegeten, die uit een gelijkenis een heele dogmatiek putten, of bv. uit de gelijkenis van den verloren zoon een bewijs (!) tegen CHRISTUS' Middelaarschap en zoendood. Maar een beeld, een gelijkenis, zoo ook dit beeld van de duizeling, is toch iets anders dan een theorie; men wachte zich er voor uit poëtische

---

1) Curs. van mij, met die „Natur” bedoelt H. toch zeker de werkelijkheid, niet de menschelijke natuur, waar hij het tegenover het denken plaatst. Uit het verband zou men opmaken „Natur” = werkelijkheid.

uitdrukkingen en beelden bewijsplaatsen te halen of consequenties te trekken. Een beeld geeft toch meest slechts één kant weer; in een vergelijking wil men toch meest op één ding den nadruk laten vallen, om daarvan iets te zeggen. Ik voel wel, dat, als men tegen H. zegt: een vergelijking hinkt altijd, dit den indruk maakt van een dooddoener of goedkoope uitvlucht, doch men vergete toch ook de waarheid van dit gezegde niet. Bij een beeld als „de duizeling"[1]) mag men stellig niet uit ieder onderdeel de consequenties gaan trekken. Ik zal hier niet nagaan hoe H. dit beeld uitpluist, maar wil alleen zeggen: men heeft tot zulk handelen geen recht, de resultaten, waartoe men met zekere vindingrijkheid langs dien weg komt, mag men niet stellen tegenover iemands verder denken. Zoo wil ik tegenover H. het beeld *beeld* en vergelijking laten blijven meer niet. K. heeft hier niets willen bewijzen of laten zien, geen sprong willen *beschrijven* (terwijl hij altijd beweerde, dat dit onmogelijk was); neen, hij heeft iets geponeerd en nu geeft hij dichterlijke beelden, zoo: angst kunt ge vergelijken met een duizeling. Zooals angst nog niet zonde is, is de duizeling nog geen vallen; bij beide moet nog iets komen. Hij wil laten voelen „'t is er vlak bij, om zoo te zeggen: angst scheelt maar een haar met zonde, maar hij is 't nog niet, evenals bij duizeling en val." De angst is als 't ware het duizelig worden der vrijheid, ge ziet haar neerzinken; zoo kijkt de psychologie er op. Maar de ethiek ziet anders; zij zegt: schuldig; zij oordeelt iets dat men niet zag. Om op dat wonderlijke van de zonde te wijzen gebruikt hij dit beeld ('t wil niet meer dan beeld zijn); de psychologie ziet hier als 't ware een neergaande lijn, het nederzinken; 't gaat alles gelijdelijk, maar de ethiek

---

1) Men bedenke ook dat dit beeld slechts ½ pag. beslaat in een werk van 155 pag.

ziet de beweging op een bepaald punt, daar waar de zonde doorbreekt, opwaarts gaan. „In hetzelfde oogenblik „is alles veranderd, en terwijl de *vrijheid verrijst*, ziet ze, „dat ze schuldig is.”

Is de sprong beschreven? neen, veeleer het wondervolle, het onverklaarbare ervan deed hij ons voelen.

Ten slotte zegt Höffding: door het antedateeren van het punt, waarheen K. de beslissende schuld verlegt, geeft hij in principe toe, dat de ethiek met den sprong niet staat of valt. De vraag is: heeft K. de schuld verlegd reeds vóór de beslissing? H. ziet dit voornamelijk in de reeds besproken vergelijking, het beeld van de duizeling. Maar met een kleine variatie op H. zelf (pag. 85) zouden we kunnen zeggen: H. heeft daar „*zu* viel Nachdenken auf verwendet” en er daardoor ook te veel uitgehaald. Overigens moet men niet vergeten, dat psychologie en ethiek niet dingen zijn, die we naast elkander kunnen zetten, maar beschouwingswijzen, die ook hetzelfde kunnen bezien en hetzelfde dan verschillend zien. Zoo kan K. zeggen: „Hij, die in angst schuldig wordt, wordt zoo „dubbelzinnig mogelijk schuldig, want psychologisch ge- „sproken geschiedt de zondeval steeds in vrouwelijke on- „macht” (331); ethisch gezien door den sprong. Tegenover de psychologische reeks en de „vrouwelijke onmacht”, waarin Höffding de schuld nog veel verder terug zou willen voeren dan K., spreekt de ethiek, die er anders op ziet, beheerscht door levenservaringen, schuldbesef en verantwoordelijkheidsgevoel het: *en toch*.

Ik noemde slechts H.'s hoofdbezwaren; op kleinere opmerkingen ga ik niet in, en wanneer ik nu tegenover H., waar hij K.'s bedoeling wil weergeven, vaak met een ja tegenover zijn neen of omgekeerd stond, daar is 't niet met eenige citaten uit te maken wie van beiden K. recht heeft gedaan, want niet

citaten maken 't hier uit, 't ging om den *stempel* van K.'s gedachten; van uit den totaalindruk, welken men van K.'s denken ontvangen heeft, moet men interpreteeren, om zoo te zeggen van uit zijn geest.

Misschien heeft de lezer wat de controverse KIERKEGAARD—HÖFFDING betreft uit het bovenstaande opgemaakt, dat HÖFFDING K. op dit punt niet heeft verstaan, dat hij zijn gedachten verkeerd stempelde, en de controverse eigenlijk zoo groot niet is. Doch ze staan lijnrecht tegenover elkaar, en als we nu nog den nadruk op het verschil willen leggen, dan vatten we daardoor tevens, hoe het kwam, dat H. telkens langs hem ging, hem niet verstond.

KIERKEGAARD en HÖFFDING staan hier voor het probleem der vrijheid, waar geen dialectische scherpte, geen denken den doorslag geeft, maar ethische motieven en levenservaring. HÖFFDING blijft in redeneeringen gevangen; K. niet. Deze tracht niet te bewijzen, maar poneert. Tegenover het denken en de abstractie, waar zeker de drang is naar het vaststellen van continuiteit, welke ook K. voelt, kent hij iets anders, iets van meer gewicht en tevens primair: het leven en de existentie; op grond hiervan poneert hij den sprong, de vrijheid; hij poneert op grond van zijn levenservaring en om zijn persoonlijkheid te redden. Er is een onuitroeibaar besef van vrijheid en verantwoordelijkheid, „een dwingende „behoefte ons zelf te bepalen; deze wijken voor geen *rede-„neeringen.*[1]) Ons zelfbewustzijn brengt een bewustzijn van „vrijheid mede; dit primaire feit is even vast, ja vaster, ons „naderbij liggend, dieper in ons wortelend dan welk inzicht „ook", zegt PROF. LA SAUSSAYE.[2]) „Nun und nimmer dürfen „primäre Tatsachen secundären; dürfen den Ausprüchen

1) Curs. van mij.

2) Het Christ. Leven, 1910 I 44/5.

„einer besonderen Theorie Selbsterfahrungen des Lebens „aufgeopfert werden. Ob das unser Bild der Wirklichkeit „minder glatt und einfach gestaltet, braucht uns wenig „Sorge zu machen, oder ist es so sicher, dasz die Welt gerade „so beschaffen sein musz, wie sie sich für unsere menschlichen „Begriffe am bequemsten zurecht legt ? Das aber lässt sich „nicht wohl bezweifeln, dasz wer die Welt ganz und gar in „eine Verkettung gegebener Elemente verwandelt und ihr „damit alle Ursprünglichkeit nimmt, ihr zugleich alles Beisich- „selbstsein, alles innere Leben raubt" (EUCKEN). [1]) HÖFFDING theoretiseert, wil aan de behoeften van het denken voldoen; KIERKEGAARD aan centraler behoeften in den mensch, waarvoor hij de vrijheid poneert; dan moge hij voor de vierschaar van het theoretische denken inconsequent schijnen, hij houdt het denken lang vast, wil aan de behoeften voldoen, maar hij stoot staande in het *leven* op datgene, wat voor het denken paradox is. In het leven moet hij dat vasthouden, en kan hij 't ook, want in het leven kan men 't meest tegenstrijdige behouden. Het zedelijk oordeel staat en valt met de vrijheid, die voor het denken onverklaarbaar en wonderlijk is; maar het zedelijk oordeel blijft aanklagen, zich niet bekommerend om „het stilleven der mogelijkheden." Opgelost heeft KIERKEGAARD het probleem der vrijheid niet; hoe zou 't ook mogelijk zijn; hij verbeeldt het zich ook niet, hij ziet het onoplosbare. Zonde hoort niet thuis in de wetenschap maar in de preek (cf. 288). Zoo worden we wat zonde en dus ook vrijheid betreft verwezen naar het gebied van het praktische leven; daar zien ook de beide in dit verband geciteerde geleerden de oplossing.

Het *leven* beslist door eigen daden, terwijl de speculatie geheimnisvolle raadselen stelt[2]); „de vrijheid, waarvoor we

---

1) Sinn und Wert des Lebens, 110,

2) Cf. EUCKEN, Der Wahrheitsgehalt etc. 161.

psychologisch geen grond vinden, wordt de ervaring der kinderen Gods". [1])

Van dat *leven* gaat KIERKEGAARD uit ; hij staat in dat wondervolle leven, dat, waar het denken geen uitweg weet, wel beslist, maar waar aan den anderen kant alles toch ook weer veel gecompliceerder en moeilijker is dan in het denken, omdat men hier staat voor de geheimnis- en wondervolle menschelijke persoonlijkheid.

HOOFDSTUK VI

Praeludium en Samenvatting

KIERKEGAARD staat nu ongeveer aan het einde van een strijd ; hij heeft zich gericht tegen het aesthetisch-romantische leven, is gekomen tot den ingang van het christendom, immers de zonde is met nadruk geponeerd; maar naast zijn strijd tegen het romantische heeft hij zich ook onophoudelijk gekeerd tegen de speculatie, het systeem, tegen den nieuwen vijand. Zoo lag in den eersten strijd reeds een praeludium tot een tweeden kamp. Naast zijn aesthetische pseudoniemen had hij een reeks redenen gegeven, waarin hij ons langzamerhand tot het christendom wilde voeren. Nu zal hij dit alles samenvatten ; dit geldt in 't bijzonder van zijn „Stadiën op 's levens weg" (1845), waar hij ons het gewonnen resultaat, de drie levensstadiën nog eenmaal voor oogen wil stellen voor we verder gaan. Maar eerst geeft hij nog eenige kleinere geschriften, die ook samenvatten, meer echter nog praeludiën

---

1) PROF. LA SAUSSAYE, Christ. Leven I 106.

zijn op hetgeen hij volgen laat. Allereerst denk ik aan zijn „Forord" (Voorwoord 1844) en dan aan twee bundels stichtelijke redenen „Fire opbyggelige Taler" (1844) en „Taler ved taenkte Leiligheder" (1845).[1]) De aestheticus was, we zagen het reeds bij ENTEN-ELLER, niet vijandig gezind tegenover de lievelingsphilosophie van zijn tijd, en KIERKEGAARD had telkens meer aanleiding gevonden om in zijn pseudoniemen tegen die speculatie en doceerende philosophie wat te zeggen; ja, zijn geheele pseudoniemenreeks was reeds een indirecte aanval tegen „het systeem" geweest. Had nu zijn laatste werk over het begrip angst den schijn, dat hij ook doceeren ging,[2]) hij wil dezen schijn dadelijk verdrijven door een gelijktijdig vroolijk boekje „Voorwoord", waarmee hij een nieuwen, nu *directen* aanval op het systeem aankondigt. 't Is een ironisch N.B., tegen zijn tijd gericht, vol superieuren hoon; hij is zeker van zijn zaak; men voelt 't uit den toon, waarin hij lacht over zijn verachten tegenstander; uit de manier, waarop hij met dezen speelt. Hij kan ze niet au serieux nemen, die vereerders van den godsdienst der wijsbegeerte, die aanbidders van het systeem. Evenals HEIBERG belooft hij een logisch, een aesthetisch, een dogmatisch systeem te zullen geven — en eindelijk *het* systeem. Als dat is uitgekomen, behoeft het nageslacht niet eens meer te leeren schrijven, want er zal niets meer te schrijven zijn, alleen nog te lezen — het systeem (cf. S. V. V 17). Vooral HEIBERG, de vergode, en in hem HEGEL moeten het ontgelden; HEGEL, die alles verklaard heeft, die de heele nieuwere philosophie zóó heeft weten te redigeeren, dat het er uitziet alsof hij alles afsluit en al het voorafgaande naar hem heen wees; HEIBERG, die

1) „Vier stichtelijke redenen" (1844) en „Redenen bij gedachte gelegenheden" (1845).

2) In het „Begrip angst" vinden we sterk dien invloed der speculatie.

boven Hegel is uitgegaan en toch als twee druppels water op hem gelijkt (ibid. 61). Nicolaus Notabene, de schrijver, wil graag van de philosophie leeren ; maar hij voelt zich te dom, zoodat de philosophie zich niet met hem kan inlaten ; ondanks die domheid echter weet hij zich in het bezit van hetgeen wezenlijk tot den mensch behoort om mensch te zijn. Philosophie is het hoogste niet voor en in den mensch ; en hij vraagt of hij niet ondanks zijn domheid evengoed als andere menschen zalig kan worden (ibid. 63). Zoo nadert hij het probleem van de Efterskrift. [1])

Ook de beide genoemde bundels redenen, vooral de laatste vormen het slot van een reeks. Van het eerste viertal zegt Johannes Climacus (S. V. VII 229 v.): „dat ze een zorg-„vuldig gesluierden *glimp* van het humoristische hebben. „Zoo eindigt hetgeen in de immanentie bereikt kan wor-„den. De humor is de laatste terminus a quo om het chris-„tendom te bepalen. Humor is de grens tusschen de immanente „en transcendente wereld" ; zoo hadden reeds ook de pseudoniemen geleerd. Nu nadert hij den laatsten trap vóór het christelijke ook in zijn redenen. Het humoristische is het christelijke nog niet, en als de humor, welke in de immanentie ligt, de beslissing in den tijd dwaasheid acht, en het eeuwige in het verleden vindt[2]), zich van christelijke bepalingen bedient, dan is het een valsche weergave der christelijke waarheid. Het wezen van den humor is als van de ironie : „het teruggrijpen der herinnering uit de tijdelijkheid in het eeuwige" (ib. 231). Als de humor christelijke bepalingen (zonde, zondevergeving, verzoening, God in den tijd enz.) gebruikt, is ze geen christendom maar heidensche speculatie,

1) Zie beneden 162.
2) Dus door de herinnering cf. het socratische.

die al het christelijke *te weten* is gekomen, doch de *toeëigening* ontbreekt. De humor glimlacht er over dat al ons doen eenige beteekenis zou hebben in betrekking tot de beslissing van een eeuwige zaligheid.[1]) Daarom vindt men ook in deze redenen nog niets, dat beslissend is voor het christelijk-religieuze als: de paradoxale uitdrukking der existentie (d. i. het existeeren), zonde, de eeuwige waarheid als paradox door in den tijd geworden te zijn enz.

Aan de grens van het christendom staan we dus; we zijn er nog niet, maar wel verder gekomen, want, viel vroeger de nadruk op 's menschen daad (zie boven 108 e. v.), nu meer op de zonde en 's menschen onmacht. De mensch is een „hulpeloos schepsel"; hij vermag in 't geheel niets, maar God alles.[2]) Op het verschrikkelijke in het geloof wordt gewezen, hoe het hoogste leven het zwaarste lijden brengt. Met opzet valt de nadruk op dien zwaren, moeilijken kant van het geloofsleven, want „wee hem, die opbouwen wil zonder de verschrikking te kennen" (S. V. V 121). Kent hij den troost van het evangelie dan niet? Ja stellig, maar dien *wil* hij nog niet prediken, men moet beginnen met opmerkzaam te worden op het gevaarvolle; „de troost komt wel, maar men grijpe dien *niet te vroeg*" (S. V. V 122). Hij is bevreesd, dat men te hard en te snel zal vluchten tot de genade. Niet allereerst de troost. „Wanneer komt de Trooster?" vroegen de discipelen en CHRISTUS antwoordde: wanneer ik henen zal gegaan zijn — en CHRISTUS was hun alles, wat zij bezaten. Voor hen

---

1) „Timeligheden er ham en flygtig Episode og af höist tvivlsom Betydning, og i den er dette ham Forsmagen paa hans Salighed, at han har sin Evighed sikkret bag ved i Erindringen ud af Timeligheden" S. V. VII 230 noot.

2) Cf. De rede over: At traenge til Gud er Menneskets höieste Fuldkommenhed. S. V. V 81 vv. in 't bijzonder 89, 90, 92 e. v.

was Hij het dagelijksch vreugde-brood; Hij was hun de verwachting der zaligheid — en 't is hun nut, dat Hij weggaat.

„Wanneer komt de Trooster? Was 't dadelijk voor de discipelen, was 't dadelijk voor ABRAHAM, toen de troost 70 jaar noodig had om te komen?" (S. V. V 164).

De andere bundel „Drie redenen bij gedachte gelegenheden" (1845) sluit misschien nog meer de reeks redenen af en na deze zal er tot 1847 pauze zijn in hare opeenvolging; ze staan als de vorige in dienst van het christendom. Allereerst is het een belijdenisrede — zijn we niet op weg naar het altaar der verzoening? Eerst moet de zonde diep en werkelijk worden gevoeld; anders is de verzoening niets voor ons. De biechtende belijdt zijn zonden. „Maar kan de rede wel „*eindigen* met een schuldbekentenis? Moet de vreugde ons „niet overwinnen; moet de zonde slechts met smart gaan; „moet de ziel beklemd zitten, de harp der vreugde niet „gestemd worden? Gij pleegt misschien meer te weten te „komen, ge weet wel zelf veel meer, zoek dan de fout bij de „rede en den redenaar. Zijt ge werkelijk verder, laat u dan „niet ophouden, maar zoo niet, bedenk dan, dat men vree-„selijk bedrogen is, indien men door te veel weten bedrogen is" (S. V. V 199). Gelijk we hier weder met onze gedachten gericht worden naar „Het begrip angst", zoo voert hij ons in „Naar aanleiding eener huwelijksinzegening" terug naar het thema van ENTEN-ELLER; terwijl in de derde rede „Bij een graf" ons wederom slechts de „verschrikkende" zijde getoond wordt. Want „de ernstige leeraar van kind en jongeling werd in „lateren tijd een vriend van den oudere en rijpere, maar „nooit hoorde hij van iemand, van wien hij leeren wilde, dat „de leeraar er dadelijk mee begon een speelmakker of het kind „een oud man te worden, noch dat dan die vriendschaps-

„verhouding in waarheid ontstond. Zoo wordt de dood ook „eerst later een vriend" (S. V. V 252).

Het meest kunnen we van samenvatting spreken bij het laatste der genoemde werken „Stadier paa Livets Vei" (Stadiën op 's levens weg) „studiën van verschillenden, verzameld, voor den druk in gereedheid gebracht en uitgegeven door Hilarius Bogbinder" (1845).[1]) In de drie onderdeelen, waarin dit werk is gesplitst, worden nog eens de drie levensstadiën geteekend; de twee eerste, het aesthetische en het ethische herinneren ons sterk aan Enten-Eller, dezelfde personen treden weer op; het thēma liefde en huwelijk ook hier weer; toch is er groot verschil.[2]) Al dadelijk het aesthetische standpunt, weergegeven in: „In vino veritas" (een herinnering naverteld door William Afham) is veel beslister dan in Enten-Eller. In Enten-Eller was het aesthetische een mogelijkheid van existentie; nu staat het existeerend voor ons.[3]) Zoo kon B in Enten-Eller zijn vriend nog vermanen; hier gaat dat niet meer, 't is te laat. „Victor Eremita, Const. „Constantius, den manufacturier of Joh. den Verleider ver- „manen is zich zelf belachelijk maken" (S. V. VII 253/4). De aesthetici zijn hier niet als A onbekend met het ethische, neen ze *willen* er niet van weten. A liet zich maar gaan en voelde zijn vertwijfeling niet; hier in de Stadiën voelen de aesthetici uitgezonderd het jongemensch wel degelijk vertwijfeling; ze hebben het aesthetische gekozen, ze *willen* zoo leven, en zijn consequent tot in hun vertwijfeling toe (cf. ibid. 255). Stond in Enten-Eller tegenover de mogelijkheid van existentie, tegenover den rijken, begaafden jongeling,

---

1) S. V. VI; enkele cijfers geven in dit hoofdstuk verder de blz. van dit deel aan.

2) In de Efterskrift legt hij hier den nadruk op cf. S. V. VII 242—257.

3) Alleen het jongemensch is een uitzondering.

die een „mogelijkheid tot alles" was, de existeerende B, nu zijn de aesthetici reeds existeerend en wordt dit stadium geteekend als: genot-vertwijfeling; daartegenover de assessor, wiens leven strijden en overwinnen is; hij overwint de aesthetici met ethischen hartstocht en pathos. Ook spreekt de assessor thans anders, hij wil niet een vriend overtuigen en vermanen, maar stort zijn ziel uit, en is niet als in ENTEN-ELLER op weg naar het religieuze, doch hij zet zich schrap tegenover een beslissing van hooger standpunt.

„In vino veritas." Vijf menschen houden een drinkgelag; ons wordt hier het aesthetische leven uitgebeeld. Aan dit symposion drinken ze en als de wijn in den man is, dan spreken ze ieder over de vrouw en de liefde. De vijf vertegenwoordigen ieder een eigen type: het jongemensch is denk-zwaarmoedigheid; CONSTANTIUS — verstandsverharding; EREMITA — sympathische ironie; de manufacturier — daemonische vertwijfeling; JOHANNES de Verleider — verderf, een „geteekende" persoonlijkheid, doch allen leven ze op aesthetische paden, welke naar het verderf voeren, die reeds vertwijfeling zijn, en zij zijn er consequent in. Het is het uiterste waartoe de aesthetische levensopvatting kan komen. Ze spreken over de liefde: voor den een is deze slechts komisch, voor den ander valt de vrouw onder de categorie der grap; dan wordt ze als hoogst phantastisch geschilderd of ze is een voorwerp van haat, totdat JOHANNES de Verleider, die luistert naar den „categorischen imperatief: geniet" (71), de erotiek bezingt. Het oogenblik is hem alles; altijd de lokspijs der goden eten en niet gevangen worden (74).

Als zij den beker weg en stuk hebben geworpen (een symbolische daad), gaan zij in den morgen naar buiten en het verhaal eindigt er mee, dat zij getuige zijn van het geluk der ethische levenshouding, wanneer zij bij het priëel

komen, waar assessor WILHELM en zijn vrouw thee drinken.

Menschen, die KIERKEGAARD verder niet kenden en weinig van hem verstonden, hebben zich over dit symposion geergerd, toen ze het in de keur uit zijn werken lazen ; het kwam, omdat ze de plaats er van in het geheel zijner werken niet begrepen. 't Was alsof KIERKEGAARD dit voorgevoelde toen hij schreef : „veel zal men er misschien verschrikkelijk zinnelijk in vinden" ; om er dadelijk aan toe te voegen : „en toch wat is dit tegenover bv. GÖTHE's Philine in WILHELM MEISTER.[1])"

Anderen als BRANDES roemen dit stuk buitengemeen. Maar de beteekenis dan ? Ik schreef reeds : het is de uiterste consequentie van het aesthetische stadium, en wat is dat anders dan een doorgevoerde romantische levensopvatting ? Wat is dit anders dan wat een SCHLEGEL (denk aan de LUCINDE) en anderen op hunne wijze gegeven hebben ? Alleen, hier voelen we sterker — want daar is het KIERKEGAARD om te doen — dien duisteren achtergrond der Romantiek : de vertwijfeling. En is 't zoo vreemd, dat hij de Romantiek ziet als een symposion, waarbij ieder over de liefde spreekt ? Is de Romantiek ook anderen niet zoo voorgekomen ? „Die ganze Romantik mutet an", zegt JOËL[2]), „wie „eins jener antiken Symposien, da jeder der bekränzten „Genossen der Tafelrunde einen Hymnus auf die Macht des „Eros zum besten gibt."

De aesthetici zagen het huiselijk geluk van den assessor ; zoo eindigt het aesthetische deel en het ethische begint met aan te knoopen aan de laatste erotische lofspraak. Terwijl JOHANNES de vrouw als het oogenblik wil genieten, spreekt de assessor : „de schoonheid der vrouw klimt met de jaren" (126 v), waarvan CLIMACUS zegt, dat er dus een nieuw

1) Cf. E. P. 1844—45 p. 148/9.

2) Nietzsche und die Romantik p. 16.

moment is gekomen: de categorie van den tijd; maar de tijd is ethisch geaccentueerd in tegenstelling met wat hij over dit begrip in de „Smuler" gaf.[1])

Overigens valt ook hier alle nadruk op het besluit en het algemeene. De assessor is niet onbekend met het religieuze, — is hij niet opgevoed in de christelijke religie? (119) — hij noemt het besluit ook een religieuze levensbeschouwing, maar geconstrueerd op ethische grondslagen (154), doch hij wil niet boven de ethische sfeer uit, hij wil het algemeen menschelijke verwerkelijken; dit is het huwelijk. Kan een uitzondering op dit algemeen menschelijke gerechtvaardigd zijn? Met pijnlijkheid teekent hij de psychologische vooronderstellingen hiervan, „van dien kloostercandidaat, die zich het duurste lijden voor den duursten prijs koopt" (172); maar hij zelf weet nog niet, zelfs als er aan alles (nl. al het lijden), wat hij geëischt heeft, is voldaan, of er dan nog een gerechtvaardigde uitzondering blijft en hij voegt er als het allerverschrikkelijkste aan toe, dat zelfs hij, die deze uitzondering wil zijn, nooit in dit leven met zekerheid te weten komt, of hij de gerechtvaardigde uitzondering is (173). De assessor streeft daar ook niet naar, hij vindt zijn vreugde in het algemeene, in het huwelijk.

Het derde grootste en belangrijkste deel is een lijdensgeschiedenis „Schuldig—niet-schuldig?", een psychologisch experiment van Frater Taciturnus.

Op echt romantisch-Kierkegaardsche wijze houdt hij door drie dubbele pseudonimiteit den inhoud ver van zich af, terwijl hij zich toch verdiept in eigen zieleleven; maar hij doet dit zeer bewust, opdat de lezer niet met hem maar met zich zelven bezig zij. Een overwonnen standpunt wordt

1) Het blijft in de immanentie immers het accent is zóó: at Erindringens Tilbagetagen ud af Existents ind i det Evige er mulig (S. V. VII 256).

er in weergegeven, een afgelegde weg; men bedenke dit, omdat hier een naderen tot het religieuze beschreven wordt. Ook hier zijn we nog op weg, niet aan het einddoel; KIERKEGAARD toont ons een stadium, dat we eerst nog door moeten. In het systeem gaat men wel vlug en ge makkelijk van de eene § over tot een volgende, maar in de werkelijkheid is iedere stap moeitevol; daar gaat het niet als in een rutschbaan.

Ook hier evenals van zijn andere pseudoniemen zou KIERKEGAARD kunnen zeggen: „Meine Schriften reden nur von meinen Ueberwindungen" (NIETZSCHE). Overwonnen is wat hij weergeeft; hij is reeds verder, en het zijn *zijn* overwinningen; hij beschrijft het persoonlijk doorworstelde. Maar toch, hoe rijk dit derde deel der Stadiën voor de kennis van KIERKEGAARD's persoonlijkheid ook zij, vooral van zijn zwaarmoedigheid in de verhouding tot zijn vader en verloofde[1]), toch meene men niet hier zijn eigen dagboek voor zich te hebben; de hier optredende figuren, zoowel QUIDAM als SALOMO, de jongeman met de stille vertwijfeling enz., 't zijn maskers; en KIERKEGAARD's romantische ziel houdt als de gansche Romantiek van maskers, gelijk hij met de romantici ook de melancholische behoefte heeft voortdurend te graven in eigen verleden en zich zelf in vele personen te reproduceeren.

FRATER TACITURNUS gaat met een vriend, een natuurvorscher naar Söeborgzee, om daar waterplanten te bestudeeren. Terwijl ze roeien en zijn vriend bezig is met zijn planten, haalt FRATER T., die ook eens planten wil opvisschen, iets merkwaardigs, geheimzinnigs uit 't water op: een palissanderhouten kistje in een handdoek gewikkeld, voorzien

1) Misschien ook tot dat zwarte punt in zijn jongelingsjaren. Cf. HEIBERG, En Episode.

van vele zegels. Het is gesloten en als hij het kistje met geweld opent, ligt de sleutel er in: „zoo naar binnen gewend is de geslotenheid altijd.” In het kistje lag een op fijn postpapier keurig geschreven schrift, eenige preciosa, een fragment van een comedieaffiche, een uitgescheurd stuk uit het N. T., een verlepte roos in een verguld zilveren doos enz. Dat keurige cahier is een dagboek van een onbekende uit 1751. FRATER T. publiceert het en naar aanleiding daarvan geeft hij zijn beschouwingen. Het dagboek behelst een liefdesgeschiedenis van zekeren QUIDAM (door dezen naam laat K. de zaak van den jongen man tot een algemeene worden). 't Is op een wonderlijke wijze gehouden: 's morgens beschrijft hij, wat er „heden voor een jaar” gebeurde, en te middernacht reflecteert hij daarover en over het heden. Ons doet dat vreemd en gewild aan, maar men herinnere zich dien tijd en de vrijheden, welke de romantici zich veroorloofden, de willekeur van ordening in hunne geschriften. Heeft HOFFMANN niet in zijn Kater Murr aan de eene zijde van het papier regelmatig de memoiren van den kater laten afdrukken, en aan de andere zijde de opteekeningen van diens meester? Begint „die Verkehrte Welt” niet met een Epiloog om met een Proloog te sluiten? De „Briefe eines Verstorbenen” van PÜCKLER-MUSKAU geven in het eerste deel de nos. 25—48 en brengen dan in een tweede deel de nos. 1—24 achterna.

QUIDAM's liefdesgeschiedenis is een lijdensgeschiedenis. Ze herinnert ons aan „de Herhaling”; FRATER zelf voelt ook de overeenkomst (375, 407) en CLIMACUS in de „Efterskrift” vergelijkt ze en ziet, hoe hier in QUIDAM de twee personen CONSTANTIN en het jongemensch vereenigd zijn. Ook is er groot verschil tusschen den koelen ironicus CONSTANTIN en FRATER TACITURNUS, die op het standpunt van den humor staat, den laatsten terminus a quo tot het christendom.

De zwijgende broeder ziet met sympathie op zijn experiment (QUIDAM), al wil hij zelf niet religieus zijn. QUIDAM nu, een jong, zwaarmoedig man van 25 jaar, heeft zich verloofd met een levenslustig zeventienjarig meisje, maar nauwelijks is deze verloving tot stand gekomen, of de moeilijkheden beginnen. Had hij eerst gedacht zijn zwaarmoedigheid wel voor haar te kunnen verbergen, zoodat ze die niet mee behoefde te dragen, is hij een oogenblik gelukkig, de zwaarmoedigheid zit te diep in hem geworteld, van der jeugd afaan in zijn ziel ingeweven, immers geërfd van en gevoed door een zwaarmoedigen vader.

„Er was een vader en een zoon. Een zoon is als een spiegel, „waarin de vader zich zelven ziet, en voor den zoon is weder „de vader als een spiegel, waarin hij zich zelf in de toekomst „ziet. Toch beschouwden zij elkander zelden zoo, want een „vroolijkheid van opgeruimde levendige gesprekken was hun „dagelijksche omgang. Slechts enkele keeren gebeurde het, „dat de vader ophield, voor den zoon bleef staan met zijn be„droefd gelaat, hem aanzag en zeide : arm kind, ge gaat in een „stille vertwijfeling. Verder werd er nooit over gesproken, „hoe dat verstaan moest worden, hoe waar 't ook was. En „de vader geloofde, dat hij schuld had aan de zwaarmoedig„heid van den zoon, en de zoon geloofde, dat hij 't was, die „den vader zijn smart veroorzaakte — maar er werd nooit „een woord daarover gewisseld.

„Toen stierf de vader. En de zoon zag veel, hoorde veel, „beleefde veel, en werd verzocht in velerlei verzoekingen, „maar slechts naar één ding verlangde hij, slechts één ding „bewoog hem, 't was dàt woord en 't was de stem des vaders, „waarmee hij dat zeide.

„Toen werd de zoon ook een oud man; maar gelijk de „liefde alles ontdekt, zoo leerden het verlangen en het gemis

„hem wel niet der zwijgende eeuwigheid eenige mededeeling „te ontlokken, maar ze leerden hem de stem des vaders na „te bootsen, totdat de gelijkheid hem geen bedrog was. Hij „bezag zich toen niet in een spiegel, als de oude SWIFT, want „de spiegel was er niet meer, maar in de eenzaamheid troostte „hij zich zelf door de stem des vaders te hooren : arm kind, ge „gaat in een stille vertwijfeling. Want de vader was de eenige, „die hem had verstaan, en toch wist hij niet, of hij hem ver- „staan had, en de vader was de eenige vertrouwde, dien hij ge- „had had, maar de vertrouwelijkheid was zoo, dat ze dezelfde „bleef hetzij de vader leefde hetzij hij dood was" (189/90).

Niet alleen is zijn zwaarmoedigheid geërfd van en gevoed door zijn vader, ze is ook verbonden met het duistere punt in diens leven :

„SALOMO's oordeel is bekend genoeg, het vermocht waarheid „van bedrog te scheiden, en den rechter beroemd te maken „als den wijzen vorst ; zijn droom is minder bekend. Is er „eenig liefdeleed, dan is het zich over zijn vader te moeten „schamen, over hem, dien men het hoogste liefheeft, wien men „het meest verschuldigd is ; dan is het hem rugwaarts te moeten „naderen, met afgewend gelaat, om zijn schande niet te zien. „Maar welke grootere liefde-zaligheid is er, dan lief te kunnen „hebben zooals het de wensch van den zoon is, en dat er „het geluk aan toegevoegd wordt, trotsch te kunnen zijn „op hem, omdat hij de eenige uitverkorene is, de eenige „uitstekende, de sterkte van een volk, de trots van een „land, de vriend Gods, de belofte der toekomst, geprezen „in het leven, glorierijk in de herinnering ! Gelukkige SALOMO, „dat was uw lot ! In het uitverkoren volk (heerlijk reeds „om daar toe te behooren !) was hij des konings zoon (be- „nijdenswaardig lot !) des konings zoon, die onder de koningen „de uitverkorene was !

„Zoo leefde Salomo gelukkig bij den profeet Nathan. „De kracht des vaders, de heldendaden des vaders bezielden „hem niet tot daden, want er bood zich geen gelegenheid „voor, maar ze bezielden hem tot bewondering, en de be-„wondering maakte hem tot dichter. Maar was de dichter „bijna afgunstig op zijn held, zoo was de zoon zalig in zijn „genegenheid tot den vader.

„Toen bezocht de jongeling eens zijn koninklijken vader. In „den nacht ontwaakt hij door het hooren van beweging in het „vertrek, waar de vader sliep. Verschrikking grijpt hem aan, hij „vreest dat het een ellendeling is, die David wil vermoorden. Hij „sluipt naderbij — hij ziet David in gebrokenheid des harten, „hij hoort den kreet der vertwijfeling van de berouwvolle ziel.

„Krachteloos zoekt hij weder zijn legerstee, hij sluimert „in, maar rusten kan hij niet. Hij droomt, hij droomt, dat „David een zondaar is, verworpen door God, dat de konink-„lijke majesteit een toorn Gods over hem is, dat hij purper „tot straf moet dragen, dat hij gedoemd is tot heerschen, ge-„doemd de zegening des volks te hooren, terwijl des Heeren „gerechtigheid in het verborgen een geheim oordeel over den „schuldige houdt ; en de droom vermoedt, dat God geen God „der vromen is, maar der zondaren, en dat men een zondaar „moet zijn om Gods uitverkorene te wezen, en de verschrik-„king van den droom ligt in die tegenstrijdigheid.

„Zooals David ter aarde lag met gebroken hart, zoo stond „Salomo op van zijn leger, maar het verstand was gebroken. „Verschrikking greep hem aan, als hij bedacht wat het was „Gods uitverkorene te zijn. Hij vermoedde, dat de vertrouwe-„lijkheid der heiligen met God, de oprechtheid der reinen „voor den Heer niet de verklaring was, maar een geheime „schuld het geheimnis, dat alles verklaarde.

„En Salomo werd wijs, maar hij werd geen held, en hij

„werd denker, maar hij werd geen man des gebeds ; en hij werd „prediker, maar hij werd geen geloovige ; en hij kon velen „helpen, maar hij kon zich zelven niet helpen ; en hij werd wel-„lustig, maar niet berouwvol ; en hij werd gebroken, maar niet „opgericht, want de kracht der ziel had zich vertild aan wat „boven de kracht van den jongeling ging. En hij dartelde „in het leven, omdarteld door het leven, sterk, bovennatuurlijk „sterk, dat is vrouwelijk zwak in drieste bedwelming en „wonderlijke ontdekkingen der verbeelding, zinrijk in de „verklaring der gedachten. Maar er was een scheur in zijn „wezen, en SALOMO was als de verlamde, die zijn eigen lichaam „niet dragen kan. In zijn harem zat hij als een krachtelooze „grijsaard, totdat de lust ontwaakte en hij riep : Slaat op de „tamboerijnen, danst voor mij, gij vrouwen ! Maar toen de „koningin van het Oosten[1]) kwam om hem te bezoeken, „gelokt door zijn wijsheid, toen was zijn ziel rijk, en de wijze „antwoorden vloeiden van zijn lippen als de kostelijke myrrhe, „die nedervloeit aan de boomen in Arabie.”[2])

QUIDAM kan zijn zwaarmoedigheid voor zijn verloofde niet verbergen, ze is te diep, ze moet uitbreken en ook haar geheel verwoesten. Lang heeft hij gestreden, maar ’t kan niet langer ; hij wil trouw blijven, dat is zijn ethische plicht, maar ’t is alsof er een wereld tusschen hen ligt ; enkele oogenblikken is hij gelukkig, volkomen gelukkig, als zij maar niets bemerkt. Maar duistere voorgevoelens benauwen hem, religieuze crisen trekken zich boven hem samen (204/5). De eenige weg is : zij moet worden ingewijd in het geheim zijner ziel, samen moeten

---

1) Bedoeld zal wel zijn : van *het Zuiden*.

2) Ook deze beide hier vertaalde dichterlijke stukken, geven hier toestanden van QUIDAM weer; ik geef ze in hun geheel om hun schoonheid van inhoud, maar bovenal omdat ze zoo teekenend zijn voor de verhouding van K. tot zijn vader.

zij dien somberen last dragen ; maar dan moeten ze ook in het religieuze samen kunnen gaan. Zou daar de oplossing gevonden worden ? Hij tracht haar religieus te ontwikkelen ; spreekt hierover, leest haar preeken voor. Hij zelf heeft het religieuze nog wel niet gegrepen, maar voelt er zich een mogelijkheid toe (242), en juist door haar daarheen te willen richten, ontwikkelt hij zich zelf sterker en sterker in die richting (227). Doch, zij heeft geen oog voor het religieuze. Ze is godsdienstig, zooals een kind dat is ; God is voor haar „een goede oude oom", maar geesteshouding, oneindige resignatie kent ze niet. Ze is in religieus opzicht slechts romantisch. Zij kan niet met hem mee, er is geen gelijkheid in het religieuze ; hij voelt 't meer en meer : zij mist „religieuze vooronderstellingen." Nu ziet hij : tot een huwelijk mag het niet komen, hij moet met haar breken. Doch als hij dit doen wil, dan schrijft ze hem : „ze „kan zonder hem niet leven ; 't zal haar dood zijn, als hij haar „verlaat ; ze bezweert hem bij God, bij zijn zaligheid, bij „iedere herinnering, welke hem bindt, bij dien heiligen naam[1]), „dien hij slechts zelden noemt, omdat zijn twijfel hem verhin- „derd heeft, dien zich toe te eigenen, ofschoon zijn eerbied „voor dezen juist daarom als voor niets anders is" (309). Nu tracht hij haar vrij te maken, door zich anders voor te doen dan hij is, opdat zij hem verliezen zal, de scheiding haar een verlossing zal wezen ; en hij doet dit met een bloedend hart. Dat is de „Raedselsperiode." Eindelijk zijn beiden vrij ; hij brengt uit liefde en godsvrucht het offer zijner liefde, maar werkelijk vrij is hij niet. Het volgende jaar beginnen zijn middernachtsaanteekeningen ; zijn gedachten doorleven alles wederom ; vele vragen komen bij hem op, zijn zwaarmoedigheid, die steeds in het verleden graaft, en zijn nauwgezet

---

1) Nl. CHRISTUS.

plichtsgevoel wekken vele aanklachten tegen hemzelven. Is zij wel werkelijk vrij? Heeft hij geen schuld in haar ongeluk? Schuldig—niet-schuldig? alles komt neer op deze vraag. Hij bespiedt haar of hij ook uit iets kan bespeuren, dat ze tot vertwijfeling is gekomen; en altijd weer zweven zijn gedachten angstig tusschen schuldig—niet schuldig. Ja schuldig is hij, „dat hij zich gewaagd heeft, in wat hij niet verwerkelijken kon" (367, 355). Hij voelt 't alsof hij een moord op zijn geweten heeft, en dat heeft hij volgens haar uitspraak en naar de mogelijkheid, want al is 't niet waarschijnlijk, als hij er over nadenkt, ethisch heeft men niet met waarschijnlijkheidsberekeningen te maken, „maar slechts „op zich te nemen de uiterste mogelijkheid der verantwoor„ding" (367).

Wat is zijn troost? Dit, dat hij, terwijl hij die schuld erkent, tegelijk een leiding in het geheel vermoedt. Juist omdat hij naar zijn beste vermogen het alles heeft bedacht, zoo eerlijk gehandeld heeft, als 't hem mogelijk was volgens het erkende, juist daarom ziet hij een leiding, welke hem voerde naar een punt, waar hij zich zelf leerde verstaan, hetgeen hij anders misschien nooit gekund had, maar dit hem zóó leerde, dat hij zich niet verhoogmoedigen mocht.[1]) Welke is zijn hoop? Dat het vergeven kan worden, zoo niet hier dan toch in de eeuwigheid (355). Maar bij de goddelijke vergeving hoort ook hààr vergeving; niet dat die hem eeuwig rechtvaardigen zal, maar die behoort mee in de goddelijke orde. Doch haar vergeving ontvangt hij hier niet, omdat hij zich haar niet verstaanbaar maken kan; ook hier hoopt hij op de eeuwigheid (356/7). Jaar op jaar keert de onrust terug: schuldig—niet-schuldig, door de religieuze hoop houdt hij zich staande, meer niet.

---

1) Cf. „dat meisje is mij tot verootmoediging gesteld" 297.

Na het dagboek geeft Frater Taciturnus zijn beschouwingen over Quidam en ontwikkelt daarbij het religieuze standpunt, dat Quidam nog niet had bereikt, immers deze stond slechts aan den ingang. Wel is Quidam religieus, wel kent hij schuld en berouw, maar het geloof kent hij nog niet. Wel heeft hij innerlijkheid, wel maakt hij lijden door, dat grenst aan religieus lijden, maar het echte, zuiver religieuze lijden is het zijne nog niet. 't Moge een oogenblik verwonderen, dat Quidam religieus wordt genoemd, dat in zijn lijdensgeschiedenis een religieus probleem wordt behandeld, maar men denke bij religie toch niet aan bepaalde termen, aan een leer; op de bewegingen van het innerlijk leven komt het aan, en juist door volstrekt geen leertermen of godsdienstige woorden te gebruiken, wil Kierkegaard ons wijzen op die „innerlijkheid." Quidam's liefdesoffer is een religieus offer. Quidam, komend van uit het aesthetische maakt ernst met zijn ethischen plicht, waardoor hij in schuld en berouw geraakt; zijn ziel wordt gebroken en zoo nadert hij het religieuze; al bereikt hij de verzoening niet, wel heeft hij een minimum religie.[1])

1) Dat Kierkegaard om het type van religieus-worden ons te geven een zoo diep ongelukkigen jongen man schildert, om daardoor te zeggen: zelfs zij kunnen door het religieuze bereikt worden (zooals Koch S. K. p. 34 meent) lijkt mij een onjuiste opvatting. 't Gegevene was voor K. een persoonlijke vraag, en in dit masker geeft hij ons een werkelijkheidstrap tot het religieuze, welke hij in werkelijkheid doorleefd heeft. Zoo staat 't met het 3e deel der Stadiën anders dan met „Vreezen en beven", waar hij het bewonderde ideaal schilderde. Hier geeft hij de psychologisch veel moeilijker te beschrijven werkelijkheid, en 't is niet te verwonderen, dat we daardoor ook niet zoo hoog stegen als bij Abraham. K.'s ziel zocht genezing en nu geeft hij hier voor zoovelen, die genezing zoeken (Quidam maakt het immers algemeen), tegenover de aesthetische genezing (het worden tot atoom, die verdwijnt ook voor zich zelf, het worden tot een onnoozel brokje in de sferische harmonie) de religieuze genezing nl.: alles rondom wordt niets en het eenige, dat blijft, is het individu; de „enkele" geplaatst in zijn verhouding tot God onder de bepaling: schuldig — niet schuldig 430/1.

FRATER TACITURNUS spreekt over het meerdere, dat QUIDAM niet bereikte en — dat hij zelf ook niet bezit; hij is slechts een opmerker[1]); hij begrijpt het, maar is zelf niet eens zoover als QUIDAM gekomen. „In 't algemeen, zegt CLIMACUS in „de Efterskrift, denkt men zich dat anders, dat nl. de experi„menteerende, de onderzoeker hooger is of staat, dan wat „hij schept. Hier is het omgekeerd: de experimenteerende „ontdekt en toont het hoogere, hooger niet in verstand of „denken, maar ten opzichte van innerlijkheid" (S. V. VII 249). Zoo opponeerde KIERKEGAARD hier tegen de philosophie, die de eenheid van denken en zijn leerde. FRATER kan 't zich geheel indenken, hij kan zich inleven in het geloof van een ander, zonder zelf geloovig te zijn.

FRATER spreekt ons van het religieuze lijden, dat QUIDAM, bij wien 't nog te veel zelfkwelling was, nog niet kende, het lijden van den geloovige, die „op diepte ligt, welke 70.000 „vademen water onder zich heeft. Hoelang hij zich daar buiten „ook uitstrekt, dat beteekent toch niet, dat hij langzamerhand „op het land komt te liggen, om zich daar uit te strekken. „Hij kan rustiger, ervarener worden, een rust vinden, welke „de scherts en blijdschap liefheeft — maar tot het laatste „oogenblik ligt hij op diepte van 70.000 vademen" (414). Religieus is 't: „tegelijk boven 70.000 vademen water te liggen en toch blijde te zijn" (443). „Men moet zorgen niet „op de verkeerde plaats blijde te zijn. Waar is de rechte plaats? „Ze is: in het gevaar. Op diepte van 70.000 vademen water, „vele, vele mijlen van alle menschelijke hulp blijde te zijn: „ja dat is groot" (437). Maar de jonge man heeft die blijdschap niet gevonden, hij is nog niet tot de zondevergeving,

1) Hij ergert zich niet aan de religie, hij staat er echter buiten, maar weet wel wat het is (cf. o. a. 452); als phaenomeen, en hoogst interessant phaenomeen houdt hij er zich mee bezig.

gekomen; immers men staat dan voor dat probleem (cf. 447).

KIERKEGAARD heeft zich hier om zoo te zeggen verdekt opgesteld, maar 't is echt KIERKEGAARD, die in dit derde deel der Stadiën spreekt, de „enkele", die staat en worstelt voor God, de enkele dobberend boven onmetelijke diepten.

FRATER's standpunt is dat van den humor[1]), en KIERKEGAARD stelt dezen tegenover „de moderne wetenschap", die den humor hooger dan het religieuze achtte (cf. S. V. VII 249). Het geloof is het onmiddellijke, zoo leerde die wetenschap, en door speculatie, welke boven het geloof uit gaat, wordt de humor bereikt. Neen, zegt KIERKEGAARD, humor sluit de immanentie en ligt binnen deze. Hij ligt nog wezenlijk „in het door de herinnering terugnemen uit de existentie in het eeuwige." Het geloof en het christelijk-religieuze (die transcendent zijn) hebben den humor achter zich.

De Stadien gaven ons dus drie levensferen te zien: de aesthetische — genot ; de ethische — strijden en overwinnen ; de religieuze — lijden, en dat lijden niet als doorgangsmoment, maar als voortdurend blijvend.[2]) We zagen die sferen in existeerende persoonlijkheden, zoo ook in QUIDAM, dien we langzaam van het aesthetische, door het ethische, tot aan het religieuze zagen worstelen ; hij leeft daar midden in het conflict, in de spanning tusschen schuldig—niet-schuldig. Is 't het ongeluk van zijn tijd, dat hij vergeten heeft wat innerlijkheid en wat existeeren is, dan is 't de taak de existentie zoo dicht mogelijk te naderen (S. V. VII 247). Het boek eindigt zonder resultaat.

---

1) Dit is dus geen wijze van uitdrukking, maar een wijze van existeeren.

2) De twee grenzen ironie en humor tusschen die stadien traden hier ook reeds aan het licht.

QUIDAM wordt geen religieuze figuur: 't is met bedoeling — de te narratur fabula.

HOOFDSTUK VII

Kierkegaard's wijsgeerig hoofdwerk de „Afsluttende Efterskrift"

Medio December 1845[1]) was KIERKEGAARD klaar met een werk, dat in Febr. 1846 verschijnen zou. Het was zijn „Af-„sluitend onwetenschappelijk Naschrift tot de Phil. brokjes. „Mimisch, pathetisch, dialectisch geschrift, existentieele „repliek door JOH. CLIMACUS, uitgegeven door S. KIERKE-„GAARD."

Een kleine inleiding is niet onnoodig. Het Naschrift sluit niet enkel de „Phil. Brokjes" af, maar de geheele reeks van pseudonieme geschriften, welke tot nu toe verschenen was. Het vat deze als 't ware samen door meer direct te betoogen, wat in deze pseudoniemen indirect lag opgesloten.[2]) Het vormt een middelpunt en keerpunt in K.'s werken. „De beweging, „welke de schrijverswerkzaamheid maakt is: *van* den „dich-„ter" — *van* het aesthetische — *van* „den philosoof" — „*van* het speculatieve *tot* de meest innerlijke bepaling in het „christelijke: *van* het *pseudonieme* „ENTEN-ELLER" *door* „het „Afsluitend Naschrift", *met mijn naam als uitgever*, *tot* „de redenen bij den gang naar het altaar op Vrijdag", waarvan „er twee gehouden zijn in de Frue Kirke" (S. V. XIII 494). Hier in de Efterskrift is eindelijk de weg zoover bereid, dat

1) Cf. E. P. 44/45, 196.

2) De strijd tegen de speculatie.

het probleem : christen worden, kan worden gesteld. „Nadat de „geheele pseudonieme aesthetische productiviteit den weg be- „schreven heeft, dien men moet gaan om een christen te worden: „*terug* van het aesthetische tot het christen-worden, beschrijft „de Efterskrift een anderen weg: *terug* van het systeem, „het speculatieve enz. tot het christen worden" (S. V. XIII 542). Hij wil geen nieuw systeem gaan opbouwen, maar juist afvoeren van het systeem tot het persoonlijk christen worden. De strekking van dit werk is dus even negatief, correctief als van de vorige ; het is dus ook een reactie, een afweren, een anti, en hiermee komen we tot de vraag : in hoever geeft het dan K.s eigen denkbeelden weer ? Allereerst is 't wederom pseudoniem, d. w. z. K. staat niet persoonlijk voor den inhoud in, maar toch laat hij aan den anderen kant merken, dat het heel na aan zijn persoonlijke inzichten komt, doordat hij zelf als uitgever optreedt. Dat het doel nog niet bereikt is, blijkt uit den pseudoniem, maar dat we naderen, stijgen, uit den naam Climacus. Nu komen we voor de groote moeilijkheid te staan ; (waar dit geschrift niet als de vorige in romanvorm geschreven is, maar wijsgeerige betoogen geeft) om nl. niet uit 't oog te verliezen 1°. dat we hier toch niet *zuiver K.* voor ons hebben, 2°. dat 't voornamelijk negatie, correctie wil zijn. Hij stelt hier slechts één zijde in het licht, en die zijde in oorlog; en spreekt daardoor dikwijls in superlatieven.

Hoffmann zegt zeer juist, ofschoon hij 't straks zelf zal vergeten en K. (wat de zekerheid en onzekerheid des geloofs betreft) gaat verdogmatiseeren : „Même des ouvrages pseudo- „nymes aussi philosophiques que la Notion de l'Angoisse „ou le Post-Scriptum ne nous donnent pas toujours sa pensée „véritable. Souvent ils l'exagèrent dans un sens ou dans „l'autre pour la rendre plus frappante" (75).

Kierkegaard doet dit zelf ook uitkomen in den titel,

daar hij deze existentieele *repliek* noemt, en vooral hier zij dan bedacht, dat een repliek altijd maar een helft is, dat 't vooral bij K. geen theorie wil zijn .[1]) Uit een repliek leert men wel iemands *geest*, maar nog niet iemands stelsel kennen; daar geldt het woord van SCHLEGEL: „Die meisten Gedanken sind nur Profile von Gedanken." Men krijgt slechts een profiel te zien.

Geeft KIERKEGAARD zelf in zijn Eft. Pap. 1849 (pag. 345 cf. 358) niet een heel duidelijke vingerwijzing? „Wie een „correctief geven wil, zegt hij daar, moet nauwkeurig en „grondig de zwakke zijde van het bestaande bestudeeren — „en dan eenzijdig het tegendeel opstellen; *krachtig eenzijdig* „(curs. van mij). Juist daarin ligt het correctief en juist „daarin weder de resignatie van hem, die het geven zal. . . . „Niets is gemakkelijker dan de andere zijde er aan toe te „voegen, maar dan houdt het op correctief te zijn, en

1) Voor vele philosofen, vooral voor diegenen, die buiten het religieuze leven, is dit een struikelblok geweest, en we zien dan ook, ja K. geeft er telkens zelf in dit werk weer aanleiding toe, hoe hij in handen van philosofen sterk verdogmatiseerd wordt, hoe ze hier een theorie opbouwen, die K. maar zeer ten deele zou kunnen onderschrijven. Ik denk bv. aan 't in vele opzichten zoo scherpe boek van PROF. H. BRÖCHNER „Problemet om Tro og Viden" 1868 ook aan H. HÖFFDING. S. K. als Phil., die, we zullen 't nader zien, hier bij K. een „kennistheorie" zoekt. Tot een dergelijke verdogmatiseering heeft niet het minst aanleiding gegeven K.'s aanhanger, hoewel K. hem zelf verwierp, R. NIELSEN. In 't bijzonder komt diens verdogmatiseering o.a. uit in zijn boekje „Om Aandsdannelse" 1877. NIELSEN zelf, 't blijkt ook uit dit geschrift, meent geen zuiver Kierkegaardiaan te zijn en op het verschil tusschen beiden is meermalen gewezen o.a. heel uitvoerig in bovengenoemd boek van BRÖCHNER. Deze stelt terecht K. boven NIELSEN, omdat bij K. de theorie (ik zou liever zeggen het denken) in verband met de *persoonlijkheid* staat (215). Bij NIELSEN is dit levende verband er niet meer, wordt alles weer tot systeem, zoo zelfs dat MARTENSEN van hem kon spreken als van een „Concordaat tusschen HEGEL en KIERKEGAARD" (cf. MARTENSEN Om Tro og Viden 131, waar hij echter ook spreekt van, al is 't onder toevoeging van sit venia verbo, „het KIERKEGAARDSCHE *systeem*").

„wordt het zelf een bestaand iets”. Deze woorden mogen we ook op de Efterskrift toepassen. K *wil* eenzijdig zijn, zoo spreekt hij in superlatieven, hij is een animal disputax, zelfs in die mate, dat als een ander hem bijvalt (EIRIKSON) hij ook tegen dezen is (cf. E. P. 1845/46, 755 v.).

Zoo willen we ons er tegen wapenen een systeem te maken van wat CLIMACUS ons zeggen zal, maar bedenken, dat we een oorlog krijgen te zien. Doch niet alleen dit, tevens willen we in het oog houden, dat deze oorlog, gelijk alles wat K. schreef, een uiting is van levensbehoeften. Hij heeft iets te verdedigen, er ligt een leven achter, en zoo moeten we blijven bedenken, dat, waar hij de behoefte heeft lijnen door te trekken, zijn gedachten den vrijen loop te laten, juist waar hij reageert, de andere zijde ook bij hem leeft. In zijn leven weet hij het tegenstrijdige vast te houden, zijn leven *vibreert* tusschen datgene wat logisch niet samen kan gaan, zoo bv. kent hij beide, de rust en de onrust des geloofs, hij laat ze beide aan 't woord, maar soms zoo, dat men zou meenen, hij weet alleen maar over de onrust te spreken, voor het andere is geen plaats, omdat hij in zijn reactie het andere niet aan 't woord laat komen, en alleen één zijde uitdenkt ten einde toe. Maar genoeg, we komen er later uitvoeriger op terug, hier alleen dit ter waarschuwing. En dan nog een opmerking. Bij K. is het religieuze zoowel het leidend persoonlijk motief als ook het doel, maar hier in de Efterskrift wordt niet van het religieuze *uitgegaan*, neen, hij gaat van het denken uit en *komt tot* het religieuze, het weten is hier het uitgangspunt.[1])

1) Zoo vindt hij niet een nieuwe oefening uit om den wil te prikkelen, nl. de onzekerheid des geloofs, de paradox, zooals HOFFMANN 108 zegt, neen, van die religieuze ervaringen gaat hij uit, deze zijn de grond, maar in zijn denken of we zouden kunnen zeggen in dit „gedachtenproject”, gaat hij van elders uit. HOFFMANN voelt hier ook wel iets van, cf. 120.

De Efterskrift, de titel zegt 't reeds, knoopt aan bij de „Smuler" ; daar (S. V. IV 270) was de belofte gegeven het probleem nog eens in een historisch costuum te zullen steken. De „Smuler" vroegen immers alleen maar experimenteerend : kan er een historisch uitgangspunt voor een eeuwige zaligheid zijn ? (cf. Titelblad). „Welk dan het historisch „costuum zal zijn is niet moeilijk in te zien. Zooals bekend is, „is nl. het christendom het eenige historische phaenomeen, dat „ondanks het historische, ja juist door het historische, voor „den enkele het uitgangspunt voor zijn eeuwige zaligheid „heeft willen zijn, dat hem anders dan zuiver historisch heeft „willen interesseeren, dat hem zijn zaligheid heeft willen doen „grondvesten op zijn verhouding tot iets historisch. Geen phi„losophie (want deze is slechts voor het denken), geen mytho„logie (want deze is slechts voor de phantasie), geen historisch „weten (dat is voor de herinnering) is op dien inval gekomen, „waarvan men in dit verband met alle dubbelzinnigheid kan „zeggen, dat die niet opkwam in eenig menschenhart" (S. V. IV 271 cf. VII 6).

Het probleem, dat de Efterskrift zal behandelen „is nu „niet over de waarheid van het christendom, *maar over de* „*verhouding van het individu tot het christendom*[1]), dus niet „over den systematischen ijver van het onverschillige individu „om de waarheden van het christendom in § § te ordenen, „maar over de bekommering van het oneindig geïnteresseerde „individu aangaande zijn verhouding tot een zoodanige leer. „Zoo eenvoudig als mogelijk gesteld is het (ik zal mij zelf „experimenteerend gebruiken): Ik, Joh. Climacus, geboren hier „in de stad, nu 30 jaar oud, een doodgewoon mensch, zooals „de meesten zijn, ik neem aan, dat er voor mij net zoo goed

---

1) Curs. van mij.

„als voor een dienstmeisje of een professor, een hoogste „goed is, dat een eeuwige zaligheid genoemd wordt; ik heb „gehoord, dat het christendom dat hoogste goed geeft; nu „vraag ik: hoe kom ik in betrekking tot die leer" (6, 7).[1])

Het objectieve probleem zou gaan over de waarheid van het christendom, het subjectieve over de verhouding van het individu tot het christendom. Voor de duidelijkheid stelt hij eerst het objectieve probleem in 't licht. Het vorschende, speculeerende, erkennende subject vraagt hier wel naar waarheid, maar niet naar de subjectieve waarheid, de waarheid der toeëigening. De vorscher is dan of christen of niet en zoo komt hij nooit tot *het* probleem, dat juist in de beslissing ligt; men was er of men neemt aan, dat als men de objectieve waarheid gevonden heeft, de toeëigening vanzelf volgt (11/12). Men zoekt bewijzen voor het christendom en meent daarop zijn geloof te kunnen bouwen. Zoo heeft men zijn geloof willen bouwen op het bewijs van de echtheid der Schrift. Maar alle critici te zamen kunnen nooit verder komen dan tot een approximatie, en tusschen deze en een persoonlijk oneindige geïnteresseerdzijn voor zijn eeuwige zaligheid is een wezenlijke wanverhouding (13). Men behandelt het toebehooren van de verschillende geschriften tot den canon, hun authenticiteit, integriteit, de axiopistie der schrijvers en doet nu den sprong: men plaatst de inspiratie daarbij alsof deze uit critischen arbeid resulteerde, alsof een ongeloovig criticus uit critische overwegingen hiertoe zou kunnen komen, alsof dat niet een zaak van het geloof was. Men ziet naar de critiek, alsof uit die critiek plotseling een slotsom getrokken zou kunnen worden voor het geloof; daar ligt de fout. Tot het: ergo kunt gij uw eeuwige zaligheid op deze schriften bouwen, kunnen ze niet

1) De plaatsen in de Efterskrift (S. V. VII) zullen in dit hoofdstuk alleen aangeduid worden door de vermelding der pag.

komen, en toch doet men alsof het zoo was, men denkt, dat de beslissing direct volgt uit het resultaat der geleerde vorschers, en zoo verdwijnt de persoonlijk oneindig geïnteresseerde hartstocht van het subject (welke juist de mogelijkheid van het geloof en daarnaast het geloof is, de vorm der eeuwige zaligheid en daarnaast de eeuwige zaligheid) meer en meer, want de beslissing wordt steeds uitgesteld, doordat men wacht op het resultaat ; en steeds komen er weer nieuwe moeilijkheden bij ; zoo wordt men te objectief om een eeuwige zaligheid te bezitten.

„Laat ons aannemen (cf. 17 v.), dat het gelukte aangaande „den bijbel te bewijzen, wat nooit eenig geleerd theoloog in „zijn gelukkigste oogenblik heeft kunnen wenschen aan- „gaande hem te bewijzen: deze boeken behooren tot den „canon, ze zijn authentiek, ze zijn ongeschonden, de schrijvers „zijn geloofwaardig — men kan best zeggen, 't is *alsof* [1]) iedere „letter geïnspireerd is (meer kan men niet zeggen, want de in- „spiratie is object van het geloof, is qualitatief dialectisch, niet „te benaderen met een quantiteeren), voorts is er geen spoor „van tegenstrijdigheid in de heilige boeken ... Dus aan- „genomen : alles is nu in orde met het oog op de H. S. — Wat „nu? is hij, die geen geloof bezat, een enkele schrede nader „tot het geloof gekomen ? Neen geen enkele. Want het geloof „resulteert niet uit een wetenschappelijke overweging, het is „er ook niet het natuurlijke gevolg van; daarentegen verliest „men in die objectiviteit het oneindig hartstochtelijk „geïnteresseerdzijn, hetwelk de voorwaarde des geloofs is, „het ubique usquam, waarin het geloof kan ontstaan. — „Heeft hij die geloofde, iets gewonnen aan kracht en sterkte „des geloofs ? Neen niet 't allerminste, eerder is hij in dat „langdradige weten, in die zekerheid, welke voor de deur

1) Curs. van mij.

„des geloofs staat en naar het geloof verlangt, aan zoo'n gevaar „blootgesteld, dat hij heel wat inspanning noodig heeft, veel „vreezen en beven om niet in de verzoeking te vallen „weten met geloof te verwisselen. Terwijl het geloof tot nu toe „in de onzekerheid een heilzamen tuchtmeester heeft gehad, „zou het in de zekerheid zijn gevaarlijksten vijand krijgen. „Wordt nl. de hartstocht weggenomen, zoo is het geloof er niet „meer en zekerheid en hartstocht gaan niet goed samen. „Laat een parallel dat verduidelijken. Hij, die gelooft, dat „er een God en een Voorzienigheid is, kan gemakke- „lijker zijn geloof bewaren, gemakkelijker het geloof ver- „overen in een onvolkomen wereld, waar de hartstocht „wakker gehouden wordt, dan in een absoluut volkomen „wereld."

Neem nu het tegenovergestelde aan, dat nl. de vijanden omtrent de Schrift konden bewijzen wat ze wilden, wat dan ? Heeft de vijand daarmee het christendom afgeschaft ? Of heeft hij den geloovige schade gedaan ? Niet 't minst. Heeft hij daardoor recht verkregen zich zelf te onttrekken aan de verantwoordelijkheid niet te gelooven ? Ook niet. Omdat nl. deze boeken niet van die schrijvers zijn, niet authentiek, niet integri, niet geïnspireerd (daarvan kan het tegenbewijs niet geleverd worden, dat is object van het geloof), daaruit volgt nog niet, dat die schrijvers er niet geweest zijn, en bovenal niet, dat CHRISTUS niet heeft bestaan. Voor zoover staat het den geloovige nog evenzeer vrij dat aan te nemen, even vrij, laat ons daar wel op letten ; want als hij dat op grond van eenig bewijs aannam, was hij bezig zijn geloof op te geven (19). Als de zaak objectief behandeld wordt, kan het subject niet met hartstocht tegenover de beslissing staan, allerminst oneindig geïnteresseerd in hartstocht — want dat is onmogelijk tegenover iets, dat hoogstens een approximatie

blijft (20). Objectief komt men niet in het Christendom, want het Christendom is geest, en geest is innerlijkheid, innerlijkheid is subjectiviteit en deze wezenlijk hartstocht, in zijn maximum oneindig persoonlijk geïnteresseerde hartstocht voor zijn eeuwige zaligheid. Alle wezenlijke beslissing ligt in de subjectiviteit (21).

Anderen grijpen in plaats van naar den bijbel naar de kerk (Grundtvig). Ja de kerk is tegenwoordig, maar als we zeggen de christelijke kerk, dwz. de apostolische, dan veronderstellen we al, wat bewezen moet worden, nl. dat de kerk van nu dezelfde als de apostolische is. Beroept men zich nu op de geloofsbelijdenis, dan staan we voor dezelfde moeilijkheden als bij de H. Schrift: het bewijs voor de oorspronkelijkheid van de geloofsbelijdenis, haar gelijkheid overal en in ieder oogenblik gedurende de 18 eeuwen. Zoo begint weer de weg der approximatie. Men behandelt het probleem objectief en vergeet, „dat de knoop de verhouding van het subject is"(26).

En hoe staat het met het bewijs der 18 eeuwen? Een hypothese die het 3000 jaren uithoudt, wordt wel waarschijnlijker, maar nooit wordt ze daardoor eeuwige waarheid, die beslissend kan zijn voor iemands zaligheid. Heeft het Mohammedanisme ook niet 1200 jaar bestaan?

„Wat hier aangeduid is," zegt hij (37) „hebben de „Smuler"
„dikwijls genoeg ingescherpt, nl. dat er geen directe en onmid-
„dellijke overgang tot het christendom is. Als het probleem
„objectief gesteld is, dan denkt het subject: laat 't eerst
„zeker en klaar zijn met de waarheid van het christendom,
„dan ben ik wel bekwaam het aan te nemen, *dat volgt immers*
„*vanzelf*" [1]) (34). Daar ligt de algemeene fout bij de „objectieven"; het volgt niet vanzelf.

---

1) Curs. van mij.

Na de historische beschouwing van het christendom, vat hij nu de speculatieve in 't oog; ook deze ziet naar het objectieve en voert dus van het probleem, christen worden, het subjectieve af. Men heeft 't altijd over „de speculatie", maar zooals SOCRATES zegt, „als men fluitspel onderstelt, onderstelt men „ook een fluitspeler, zoo ook als er speculatie is, moet men „ook een speculant aannemen." Met de speculeerenden heeft CLIMACUS te doen (39). Zij willen van geen vooronderstellingen uitgaan, maar ze gaan van een reusachtige en zeer te betwijfelen vooronderstelling uit: dat wij allen christenen zijn. Dan willen ze het christendom met hun speculatief denken doordringen tot het de eeuwige gedachte wordt. „Voor den „speculeerende kan nu de vraag omtrent zijn persoonlijke „eeuwige zaligheid niet rijzen, juist omdat zijn taak bestaat „in een meer en meer van zich zelf weg komen en objectief „worden, en zoo te verdwijnen voor zich zelf en drijvende „kracht der speculatie te worden" (42). Hij is er onverschillig voor of iemand het christendom aanneemt of niet, en zoo komt men niet tot de vraag: hoe word ik een christen?

JOH. CLIMACUS stelt nu *het subjectieve probleem* aan de orde, en dat vormt den eigenlijken inhoud der Efterskrift, waarin hij zich voornamelijk zal richten tegen de speculatie, in welke hij den erfvijand van het christendom ziet.

We willen hierbij uitgaan van HÖFFDING, die in zijn meergenoemde monographie (64 enz.) handelt over S. K.'s „Erkenntnistheorie". Heeft K. hier speciaal in de Efterskrift een Erkenntnistheorie gegeven, of ligt er een zoodanige aan ten grondslag, zooals HÖFFDING 't doet voorkomen? Ja, wel roert hij kennistheoretische problemen aan, maar ik geloof niet, dat we een theorie op dit gebied uit de Efterskrift mogen samenstellen. Tegenover het imposante hegelsche

systeem, dat van zelfbewustzijn en optimistisch vertrouwen in het menschelijk denken spreekt, tegenover zoovele vermetele systematici, laat K. zijn JOH. CLIMACUS optreden. Zijn toon klinkt anders: ach wij stakkers van menschen begrijpen zooveel niet, en kunnen zooveel niet verstaan, wij kunnen de dingen niet van omhoog bezien, wij zitten gevangen in de existentie, in het worden; voor *God*, ja voor Hem zijn de dingen anders.[1]) De eeuwige waarheid, zooals die is voor God, kunnen wij niet kennen. Maar hij vraagt nu hoe wij haar kunnen kennen, zooals ze is voor *ons*, voor ons, die existeeren in den tijd (160).

In dezen geest spreekt hij in bezieling LESSING's woord: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner „Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, „obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, „verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiele „ihm mit Demuth in seine Linke, und sagte: Vater, gieb! „die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!" Dus niet in den geest van LESSING zelf, wien hij de inleiding wijdt, van wien hij meent uit te gaan, „mogelijke en werkelijke theses" van hem gevend. Wij kunnen LESSING dan ook laten rusten, want echt romantisch ziet K. LESSING niet als LESSING, maar vindt er zich zelven in.

Een kennistheorie geeft K. niet; maar wat dan wel? Hij noemt zijn bezwaren tegen de speculatie en wijst naar iets anders, naar de existentie. „Overal wil hij moeilijkheden maken" (155).

Volgens HÖFFDING gaat K. in zijn kennistheorie uit van de onderscheiding tusschen wezenlijke en onwezenlijke kennis; de eerste, die wezenlijk betrekking heeft op het

1) Cf. 97, 115, 122, 158, 159, 180, 287.

erkennende individu in zijn existentie-verhouding, is de ethische en religieuze kennis; onwezenlijk is alle andere kennis. Empirisch, mathematisch en historisch weten is onverschillig, omdat het met de existentie niets te doen heeft. HÖFFDING maakt hier het bezwaar: zou niet veel van die onwezenlijke kennis invloed kunnen hebben op de wezenlijke kennis? Indien deze onderscheiding nu werkelijk voor K. zoo fundamenteel ware, dan komt 't ons toch vreemd voor, dat ze in dit lijvige werk maar zoo vluchtig wordt gesteld (165 v.). Zijn voor K. of liever voor CLIMACUS deze dingen zoo scherp gescheiden of zouden we hier een *ethische waardeering* voor ons hebben[1]), zooals hij ook elders spreekt van het „wezenlijke: nl. het innerlijke, de vrijheid, het ethische", het wezenlijke als datgene, waar 't voor ons op aankomt in het leven, het „wezenlijke dat de eenvoudige weet"? (132).[2]) Zoo is het dan ook niet inconsequent, dat K. „der unwesentlichen Erkenntnis überhaupt irgend einen Wert beimisst"[3]) (HÖFFDING).

In plaats van over K.'s „kennistheorie" wil ik nu handelen over de bezwaren tegen de speculatie, „van hem, die zich niet geroepen voelt een nieuwe richting in de philosophie te scheppen", maar die spreekt van zijn moeilijkheden in het leven, waarvan hij geleerd heeft (cf. 541).

Hij ziet een wanverhouding tusschen speculatie en chris-

---

1) Van primair en secundair belang.

2) Ware 't zijn kennistheoretische onderscheiding, waar hij van uit ging, dan zou niet dezelfde JOH. CLIMACUS in zijn „De omnibus dubitandum est" spreken van „wezenlijke waarheid", welke daar juist de *mathematische* waarheid is. E. P. 1844, 109.

Zoo spreekt hij ook S. V. VIII 138 over het wereldsche als het onwezenlijke.

3) De uitdrukking „*on*wezenlijke kennis" komt bij K. ook niet voor; hij spreekt wel van kennis, welke hem onverschillig is. Bedenken wij ook, dat hij in dit werk spreekt over de ontwikkeling der persoonlijkheid.

tendom. De fout der speculatie is, dat ze vergeten heeft wat existeeren en innerlijkheid beteekenen (203). Wat hij onder existeeren verstaat? 't Is het leven in de werkelijkheid van iederen dag, het leven van den enkelen mensch, van het individu, dat in den tijd leeft, dat hier op aarde in wording is, en dat leeft in een werkelijkheid, welke nog niet voltooid is en afgesloten, doch eveneens in wording. Omdat hij nu niet aan het einde van het wereldgebeuren staat en alles kan overzien, maar er midden in, kan hij slechts een stuk van het verleden bezien en daarover speculeeren, maar meer belang heeft hij bij het heden en de toekomst, omdat hij voorwaarts moet leven.

Tegenover de speculatie stelt hij twee stellingen:

a. *een logisch systeem kan gegeven worden*

b. *maar een systeem van het bestaande*[1]) (*de existentie*) *kan niet gegeven worden* (cf. 88—103).

a. Wanneer men nu een logisch systeem construeert, moet men oppassen, dat er geen begrippen aan „het bestaande" ontleend, in worden opgenomen.[2]) Dit was de fout van HEGEL, dat hij de beweging in de logica bracht.[3]) Men mag de beweging niet als grondslag leggen in een sfeer, waar de beweging ondenkbaar is, of de beweging de logica laten verklaren, terwijl de logica de beweging niet verklaren kan. Hij ziet het als de verdienste van TRENDELENBURG, dat hij de beweging heeft opgevat als de onverklaarbare veronderstelling, als het gemeenschappelijke, waarin zijn en denken

1) „Tilvaerelsen" is wat de Duitschers „das Dasein" noemen. We kunnen het weergeven door het bestaande, de existentie.

2) TRENDELENBURG zou zeggen: er mag niets in zijn, wat „eine sublimirte Anschauung oder eine anticipirte Abstraction der Natur" is. Cf. diens Logische Untersuchungen.

3) Deze is niet in de logica, maar in den *denker*, dus stamt uit de existentie.

vereenigd worden, en als de voortgezette wisselwerking.[1])

Een logisch systeem is een hypothese. Is deze logische gedachte nu „abstractie van het bestaande of abstractie zonder eenige verhouding tot dat bestaande ?" 't Is de vraag: hoe komen we tot onze denkcategorieën, empiristisch of rationalistisch ? CLIMACUS wil deze vraag elders behandelen, maar heeft 't niet gedaan ; en zou de verklaring ervan niet hierin liggen : dat hij de waarde van een logisch systeem, dat toch niet voor het bestaande geldt [2]), gering acht, dat hij vindt, dat een existeerend mensch aan zoo'n abstractie, indien mogelijk, niet veel in het leven heeft ?[3])

De moeilijkheid bij zoo'n logisch systeem is gelegen in het *begin.* HEGEL zegt: het systeem begint met het onmiddellijke, zoo is het dan zonder vooronderstellingen en dus absoluut. Maar vraagt CLIMACUS : *Hoe* begint het systeem met het onmiddellijke, d. i. begint het daarmee onmiddellijk ? (91). Neen, dat zou als een toeval te denken zijn, als een wonder,

---

1) Zie diens Log. Untersuchungen 1840 cap. II en IV over Die dialektische Methode en Die Bewegung.

Het reine zijn en het niets zijn beide rust. Hoe kan het *worden* hieruit ontstaan ? HEGEL kan hiertoe niet komen, zonder dat de voorstelling van het worden er reeds aan vooraf ging. „Hiernach ist die Bewegung von der Dialektik;die nichts voraussetzen will, unerörtert vorausgesetzt." Log. Unt. 26.

Beiden K. en TR. verwijten HEGEL, dat hij in de logica gebracht heeft, wat van elders stamt. TR. drukt 't heel sterk uit : „Wenn die Anschauung das geliehene Gut zurück forderte, so käme das reine Denken an den Bettelstab" (68). „Es giebt für uns Menschen kein reines Denken" (364). Die geheele dialectische ontwikkeling put de dialectiek niet uit zich zelf, maar ze vooronderstelt en maakt gebruik van de eindige wetenschappen en van de empirische kennis. Zoo TR. Ligt het niet in dezelfde lijn, als K. van HEGEL eischt de toekomst te voorspellen (cf. Smuler) ? Daar ontbreekt de empirie en HEGEL kan 't niet. Cf. K. en TR. E. P. 1847, 22.

2) Cf. onder b. een systeem van het bestaande kan niet gegeven worden.

3) Dat hij neigt naar de rationalistische verklaring zou men uit pag. 91 kunnen afleiden, en sterker nog uit Pap. IV 401 : uit de ervaring krijgt men alleen een numeriek weten, nooit wetten. Cf. Pap. IV 18.

wat niet te denken is; dat onmiddellijke is echter door *reflexie* bereikt. Hoe breng ik nu mijn reflexie, die in beweging kwam om dat begin te bereiken, tot stilstand ? De reflexie is immers oneindig d.w.z. ze houdt niet vanzelf op, men moet daartoe een besluit nemen. „Slechts als de reflexie tot staan is „gebracht kan het begin aanvangen, en de reflexie kan slechts „tot staan worden gebracht door iets anders, iets niet-logisch, „nl. een besluit.” Er moet een gewild afbreken plaats hebben, zoo is het begin dus niet absoluut, het is geschied met een *μεταβχσις εἰς ἀλλο γενος*, en waar blijft het zonder-vooronderstellingen-zijn ?

Wordt het onmiddellijke door reflexie bereikt, dan beteekent dit woord iets anders dan elders, daarom definieert HEGEL het onmiddellijke als : „het door een volkomen abstractie overgebleven abstracte.” Maar hiermee is ook eigenlijk gezegd, dat er geen begin is, want ook die daad van abstraheeren is oneindig, en hoe krijg ik die tot staan ? Het begin komt pas nà die abstractie ; begin ik dus met van alles te abstraheeren ? Neen, zegt de hegeliaan „met niets.” Maar hoe begin ik met dat niets ? Als die abstractie de meest inspannende arbeid is, die zich laat verrichten, wat dan ? Zoo moet ik die met alle kracht vasthouden, laat ik los, dan abstraheer ik niet van *alles*. Als ’t voor een mensch mogelijk is, denkend van alles te abstraheeren, dan is het onmogelijk voor hem meer te doen, dat gaat boven zijn kracht. Beginnen met niets is hetzelfde als niet beginnen.

Zoo wil hij dan inplaats van droomen over een absoluut begin, spreken van een sprong, en wonderlijk, de hegelianen, die in de logica de reflexie vanzelf laten ophouden, zij weten in het dagelijksch leven, waar ze net als wij andere menschen zijn, dat de reflexie alleen door een sprong, een breuk tot staan wordt gebracht, zooals RÖTSCHER : in zijn logica wil hij

wel een absoluut begin, maar als hij HAMLET wil verklaren, brengt hij door een besluit bij hem de reflexie tot staan en laat hij HAMLET niet maar reflecteeren, tot hij aan het absolute begin komt. Ja, vóór men eigenlijk licht over de logica wilde verspreiden, moest men zich eerst psychologisch oriënteeren, hoe de zielstoestand is van hem, die het logische denkt, welk een afgestorvenheid daartoe vereischt wordt, en in hoever de fantasie daarbij een rol speelt (96).

b. „Een systeem van het bestaande (der existentie) kan niet gegeven worden." Dat wil niet zeggen dat het er niet is; het bestaande *is* een systeem — maar voor God; het kan dat echter niet zijn voor een existeerenden geest. Want een systeem is afgesloten, het bestaande niet. Wanneer we het verleden beschouwen, dan ligt dat als afgesloten voor ons, maar hier hebben we wederom de moeilijkheid, waarop de „Smuler" reeds wezen[1]) ; is het verleden meer noodwendig dan het toekomende, en wat eens als toekomend slechts mogelijkheid was, wordt dat nu, omdat het verleden is geworden, noodwendig ? „Ja, „het verleden kan systematisch opgevat worden, maar door „wien ? — niet door ons, die existeeren, wij kunnen die af- „geslotenheid buiten het bestaande niet verkrijgen, die beant- „woordt aan de eeuwigheid, waartoe het voorbijgaande is „ingegaan." „Wel door hem, die zelf buiten de existentie „en toch in de existentie is, die in zijn eeuwigheid voor „eeuwig is afgesloten, en toch de existentie in zich sluit „— dat is God".[2])

---

1) Zie boven blz. 120.

2) Met Tilvaerelse, „existentie" wordt bedoeld het „Dasein", de concrete werkelijkheid, waarin wij leven, en met existeeren : het leven als enkel mensch in deze steeds in wording zijnde wereld. Als later dus gezegd wordt : „God existeert niet, maar is eeuwig" 287, dan wil dat zeggen, God is buiten den tijd, God is niet als een mensch in dien belemmerenden band. Daarom, eerst

Voor ons, die in wording zijn, en in een wordende werkelijkheid leven, is een systeem onmogelijk, want hij, die het systeem schrijft, dus ook tot die werkelijkheid behoort, is nog niet eens voltooid, hoe kan het systeem dan alles omvatten ? (101). Zoo kan de hegeliaan zich zelf niet verstaan, want hij leeft, hij is nog niet dood (263 noot).

Maar de speculatie is distrait, ze vergeet het existeeren, ze vergeet wat 't is een enkel mensch te zijn, „dat gij en ik en hij, dat wij menschen zijn ieder voor zich" (99).[1]) Heeft men 't niet over „de speculatie"? „De speculatie bracht het systeem voort." Maar is dat het gemeenschappelijk streven van verschillende denkers ; in welk punt komt die gemeenschap samen, hoe komt dat streven voor den dag ? Toch wel door een mensch ? Hoe verhouden de enkele denkers zich tot dat streven, welke zijn de tusschenbepalingen tusschen het individueele en het wereldhistorische, en wat is hij er voor een, die ze allen aan den systematischen draad rijgt ? (98). Zoo vraagt hij : Is hij een mensch of de speculatie ? Maar hij kan zich „de speculatie" niet voorstellen[2]), wel een „speculant" (88 e.v.).

---

als wij niet meer existeeren, maar buiten den tijd zijn, dan zouden wij ook het systeem van de existentie kunnen zien.

Wanneer K. later zegt : „ieder systeem is pantheïstisch, daar het afgesloten is" (100), dan is daaruit niet de conclusie te trekken zooals HÖFFDING (70) doet : dan is God pantheïst ! Neen voor een existeerend mensch is het pantheistisch, als hij zich God gelijk maakt, deel van God, met het oog Gods zich verbeeldt te zien. Maar God is, zegt CLIMACUS „qualitatief anders dan wij" (358). God kan uit de eeuwigheid het geheel als afgesloten overzien, maar willen wij „stakkers van menschen" dat doen, dan trekken we God naar beneden. Wij zien „als in een duistere rede." TRENDELENBURG spreekt dan ook (Log. Unt. 88) van „den logischen hoogmoed van het systeem" en we mogen hier het bekende woord van E. SCHERER tevens vermelden : „le philosophe ne serait pas un homme, il serait Dieu."

1) Cf. De mensch wordt een exemplaar van de soort (299), een atoom.

2) De „zuivere rede" is „een psychologische merkwaardigheid", het „zuivere zijn en phantastisch medium" (260). Cf. het reeds geciteerde van pag. 96.

Hij kan zich geen denken zonder denker begrijpen. De existeerende „speculant'' is geworden tot een phantastisch wezen, te vergelijken bij een vliegend mensch (102) en als hij het systeem klaar heeft, vergeet hij juist datgene, wat de existeerende mensch in zijn leven zoo noodig heeft — een ethiek.[1]) Alles is in abstracto, phantastisch, en men vergeet mensch te zijn, en te vragen naar datgene, waarmee existeerende wezens „zich te vergenoegen hebben'' (99), en de existeerende subjectiviteit wordt meer en meer verdampt (102). Eigenlijk moet men ze dan ook niet met ethische categorieën bestrijden, maar tot den aanval moet men het comische gebruiken om „zoo'n getransfigureerd professor'' (102) in te halen.

De systematische idee is eenheid van denken en zijn; maar voor den existeerenden mensch zijn ze gescheiden. Waarheid is overeenstemming van denken en zijn; wordt hiermee het empirische zijn bedoeld, dan is de waarheid een desideratur geworden, en alles in wording gesteld, want het empirische object is niet klaar, en zoo is de waarheid een approximeeren. Abstract opgevat is de overeenstemming altijd klaar, maar dan is 't ook niet meer dan een tautologie: de waarheid is. Wordt echter het zijn der waarheid empirisch concreet, dan is de waarheid in wording; de overeenstemming is er wel voor God, maar niet voor een existeerenden geest, daar die zelf in wording is (cf. 157/8). Die eenheid geldt in de ideeënwereld, maar een enkel mensch te zijn is niet de zuivere idee-existentie. Wel heeft een mensch deel aan de idee, maar hij is de idee niet; stelt men de eenheid van denken en zijn, dan heeft men de existentie verlaten; dat geldt in het zuivere denken, hetwelk niet existeert, ook voor den „zuiveren mensch'', die evenmin existeert (283—286 cf. 259 noot).

---

1) Cf. 263.

Het existeeren laat zich niet denken en de existeerende is toch denkende, wat wil dat zeggen? Het is: hij denkt momentsgewijze, hij denkt voorwaarts en hij denkt achterwaarts. Zijn denken kan geen absolute continuiteit verkrijgen. Slechts phantastisch kan een existeerende voortdurend sub specie aeterni zijn (283).

Het denken kan de werkelijkheid, het zijnde, niet bereiken, het kan niet boven zich zelf uitkomen. Alle weten omtrent de werkelijkheid is mogelijkheid, want het is gedachte werkelijkheid (271, 276). De zoo volkomen mogelijk uitgedachte handeling, is, vóór ik gehandeld heb, nog geen handeling (293). De overgang van mogelijkheid tot werkelijkheid, van denken tot zijn is een sprong (296).

De fout der speculatie is dus overal: ze weet niet wat existeeren is, of ze ziet de existentie over 't hoofd, ze leeft in de abstractie. HEGEL verwart de existentie door zijn verhouding tot die existentie niet te bepalen (en wat daarmee samenhangt het ignoreeren van het ethische) (265). Zoo ook FICHTE, die niet verklaart, hoe het enkele existeerende individu zich tot het Ik-Ik verhoudt[1]); dat Ik-Ik is een mathematisch punt buiten de existentie; 't is een meteoor (164/5).

Zoo staat 't nu ook met de „eenheid van tegendeelen." HEGEL heeft gelijk: eeuwig gezien, sub specie aeterni, in de taal der abstractie, in het zuivere denken en het zuivere zijn, daar is geen aut-aut.

De abstractie neemt juist de tegenstelling weg. Maar hij

---

1) Het Fichtesche Ich is geen individueel Ich. het Fichtesche denken is niet het denken van J. G. FICHTE, maar het algemeene denken, dat zich in een individu manifesteert.

FICHTE zou niet zeggen „Ich denke" maar „es denkt"; maar, zoo vraagt nu CLIMACUS, hoe staat nu J. G. FICHTE, met wien ik te maken heb, tegenover dat „es", zijn denken tegenover dat „es denkt"?

heeft onrecht, als hij het aut-aut wil opheffen in de existentie (261). „Het identiteits-principe is slechts grens van het menschelijk denken; het is als de blauwe bergen, als de lijn, die de teekenaar den grond noemt — maar de teekening is de hoofdzaak. Zoolang ik leef in den tijd is het identiteitsprincipe slechts een abstractie. Zoolang ik leef, leef ik in de tegenstrijdigheid, want het leven zelf is tegenstrijdigheid (E. P. 1844/45, 145).[1])

Het leven leert 't ons: daar is geen eenheid van tegenstellingen, daar gaat het een maar niet zoo vanzelf in het ander over. De mediatie is een meteoor (165), en wij menschen leven in den tijd en wandelen op aarde.

Dat opgeven nu van het existeeren, zoover dat mogelijk is, en het zijn sub specie aeterni, is dat iets, dat met HEGEL gebeurt, of iets, dat men volgens een besluit doet, of is 't misschien ook iets, dat men *moet* doen? Zoo men 't moet, dan is er een aut-aut gesteld; of werd HEGEL misschien sub specie aeterni geboren? Dan is hij geen mensch, maar een raadselachtig wezen (262/3).

Het denken is niet zonder denker. Over dien denkenden, existeerenden denker wil CLIMACUS schrijven. Die denker heeft de existentie te begrijpen, zich zelf in die existentie. Een philosophie, die den mensch zich zelven niet leert verstaan, is van onwaarde (cf. 266), maar de ware philosophie leert ons ons zelven in de existentie verstaan.

CLIMACUS wil vragen naar het aannemen van het christendom door het subject, want dit gaat maar niet van-

---

1) Wat het contradictieprincipe betreft, zoo zegt hij S. V. IV 270 (Smuler): men heft in onzen tijd dat principe maar op, zonder dat men inziet, dat die stelling: het principium contradictionis is opgeheven, gebaseerd is op het contradictieprincipe, daar anders de tegenovergestelde stelling even waar is, dat het principe *niet* opgeheven is.

zelf, als men objectief weet, dat het de waarheid is; en dan is de taak allereerst „subject", „subjectief" worden, d. i. zich bewust worden en het ontwikkelen van zijn persoonlijkheid. De ethiek, welke natuurlijk thuishoort bij den existeerenden mensch, ziet wantrouwend op al het wereldhistorische weten, waarheen zich de objectieve richting bewoog, want bij het wereldhistorische wordt alles bepaald door een niet-ethischen factor nl. of iets groot en beteekenisvol is. De omstandigheden, factoren buiten den wil, geven hier beteekenis aan een daad, en nu dreigt het gevaar, dat men zich gaat bekommeren over het wereldhistorische gevolg, in plaats van over het wezenlijke: het innerlijke, de vrijheid, het ethische (109). Het echte ethische bekommert zich niet om het gevolg[1]), omdat het niet in onze macht staat. Waar 't hier op aankomt is: de zielsontwikkeling. Het gevolg, het wereldhistorische geeft God; God heeft ons onnutte dienstknechten daarvoor niet noodig, maar Hij kan alles van ons eischen. „Zonder onrecht te doen, zonder Zijn wezen, hetwelk liefde „is, te verloochenen, zou God een mensch kunnen scheppen, „toegerust met gaven als geen ander, en hem op een af-„gelegen plaats stellen en tot hem zeggen: doorleef gij nu „met inspanning, als geen ander, het menschelijke; arbeid, „zoodat de helft genoeg zou zijn om een gansch geslacht om „te scheppen, maar gij en Ik, wij blijven 't eens, al uw stre-„ven zal in 't geheel geen beteekenis hebben voor eenig ander „mensch, en toch zult gij, verstaat ge, gij zult het ethische „willen, en gij zult, verstaat ge, gij zult bezield zijn, want „dat is het hoogste" (111). Zoo drijft hij het andere uiterste tegenover zijn tijd op de spits, spreekt hij „krachtig eenzijdig" over de onnutte dienstknechten Gods. En we begrijpen,

1) Bij het wereldhistorische ziet men op de werking, bij het ethische op het doel (128).

dat onze sociale eeuw daar niet van hooren wil; dat is, zegt HÖFFDING (111), als die Aegyptische monniken, die stokjes begoten in de woestijn, dat is verkwisting van kracht. Ongodsdienstige menschen begrijpen niet de beteekenis van een leven met en voor God, dat verder van geen beteekenis voor deze wereld is. Maar als we bv. eens naar LUTHER willen luisteren, dan ontmoeten we toch ook heel positieve uitspraken in deze „kulturfeindliche" richting. „Was ich in der neuen Geburt thue, das ist gut" zegt LUTHER en verder „Als ADAM, wenn er in der Unschuld und in dem „Stande, darinnen er geschaffen war, geblieben wäre, so „wäre er hingegangen und hätte gethan, *was er nur gewollt* „*hätte*[1]), als irgends Smerlen gefischt, Rotkehlchen gefangen, „oder Baüme gepflanzt : das wären eitel gute, heilige Werke „gewesen, und keine Sünde", maar ook erg onsociaal, van weinig wereldhistorisch belang. Het gevolg er van, dat het geloof „einig und ohne Unterschied in allen und jeglichen „Werken ist, wirkt und lebt", is, dat „in diesem Glauben „alle Werke gleich werden, und ist eins wie das andere, fällt „ab aller Unterschied der Werke, sie seien grosz, klein, „kurz, lang, *viel oder wenig*.[2]) Denn nicht die Werke von „ihretwegen sondern von des Glaubenswegen angenehm „sind".[3])

Zeker bij LUTHER vindt men ook woorden in geheel tegenovergestelde richting, maar bij KIERKEGAARD evenzeer. Is hij onsociaal? Ja hier, waar hij den nadruk legt op de ontwikkling der persoonlijkheid schijnt 't zoo, maar *eerst* het persoon-

---

1) Curs. van mij.

2) Curs. van mij.

3) Cf. KARL THIEME, Die sittliche Triebkraft des Glaubens, pag. 77,76 en verder over deze kwestie bij LUTHER : Loofs en Eichhorn in Stud. und Krit. 1884 en 1887.

lijke dan het sociale.[1]) Zoo vinden we ook bij KIERKEGAARD later vooral in zijn „Daden der liefde" in andere richting gewezen: naar den naaste. Eerst God en dan de naaste. Zoo ook LUTHER: „God en de naaste als doelobject, is geen nevenstelling, dat zou menschenvergoding zijn."[2]) Uit en na onze verhouding tot God volgt die tot den naaste.

Met het wereldhistorische staat het slecht in verhouding tot de ethiek; het ethische is daar wel, maar God kan het alleen zien, wij niet. Voor de kennis van het ethische is ieder op zich zelf aangewezen, waarvan het wereldhistorische juist afleidt. Op het leven, op mijn leven, hoe ik moet leven komt 't voor mij aan, daarom eerst de ethiek (het subjectief worden) en dan het wereldhistorische (131). Maar die ethische weg, die weg der ontwikkeling van de persoonlijkheid, dat subjectief worden, is lang en — men komt niet meer aan het wereldhistorische toe, er worden ons nl. problemen gesteld voor een heel leven, de eenvoudigste vragen worden hier tot de moeilijkste: bv. het sterven, dat iets is wat *mij* aangaat, en niet iets in 't algemeen, of bv. het onsterfelijk zijn enz.

De existeerende geest vraagt naar waarheid, om daar in te kunnen bestaan; twee wegen zijn er dan voor hem bij die vraag: de objectieve reflexie, waarbij de waarheid iets objectiefs, een voorwerp wordt en men af moet zien van het subject; en de subjectieve reflexie, waarbij de waarheid toeëigening, innerlijkheid, subjectiviteit wordt en waar men juist existeerende zich moet verdiepen in de subjectiviteit (159/60). Welke is nu zijn weg? Op den objectieven weg komt men hoogstens tot hypothese, approximatie

---

1) Cf. E. P. 1847, 15 ook hierin majeutisch eerst het persoonlijke en doen alsof hij niets meer weet, om daarna scherp den anderen kant te laten zien. Hij klaagt er over, dat men dit zoo weinig nog van hem begrijpt.

2) Cf. THIEME, 27.

(want de beslissing ligt bij het subject); deze weg voert tot mathematisch en historisch weten. Hier meenen echter velen een zekerheid te hebben, welke men langs subjectieven weg niet kan verkrijgen. Ze zeggen: bij de subjectieve bepaling der waarheid zijn waanzin en waarheid niet te onderscheiden, want beide hebben innerlijkheid. Maar, vraagt CLIMACUS, als bij de objectieve waarheid de innerlijkheid uitblijft, is 't dan ook niet gek? Een patient, die uit een krankzinnigengesticht wegloopt, en nu zijn gezondheid wil bewijzen door voortdurend te zeggen „de aarde is rond", wordt hij niet teruggebracht naar het gesticht?

Louter objectieve waarheid is niet de echte waarheid; dàt is eerst „persoonlijke waarheid", „toegeëigende waarheid", „subjectieve waarheid".[1]) Bij de objectieve waarheid vraagt men niet naar de wijze, waarop men die heeft, dat is van minder gewicht en zoo verdwijnt bij de objectieve reflexie het subjectieve; maar de subjectieve reflexie keert zich naar binnen, naar de subjectiviteit en zoekt in die verinnerlijking het waarheid-zijn. Als de subjectiviteit naar voren treedt is het objectieve het verdwijnende (164); de verhouding tot de waarheid, het persoonlijke wordt gewichtiger dan het voorwerp. „Als er objectief naar de waarheid gevraagd wordt, dan reflec„teert men er objectief over als een voorwerp, waartoe de erken„nende zich verhoudt. Er wordt niet gereflecteerd over de „verhouding, maar daarover, dat het de waarheid, het ware is, „waartoe men zich verhoudt. Als datgene, waartoe men in be„trekking staat, maar de waarheid, het ware is, dan is het sub-

---

1) Deze subjectieve waarheid kunnen we als ethische waarheid tegenover intellectualistische waarheid stellen. Ze is geen begripsbepaling maar *leven*, niet een waarheid-weten, maar waarheid-zijn, zooals CHRISTUS zegt: „Ik ben de waarheid", cf. S. V. XII 189 en ibid. 192, waar hij deze twee soorten van waarheid tegenover elkaar stelt.

„ject in de waarheid. Wanneer er subjectief gevraagd wordt „naar de waarheid, dan wordt er subjectief gereflecteerd over „de verhouding van het individu; wanneer slechts het *hoe* „van die verhouding in de waarheid is, dan is het individu „in de waarheid, *zelfs al verhield het zich zoo tot de onwaar-„heid*" (166).[1]) Neem bv. de verhouding tot God. Waar is het meest waarheid, òf aan den kant van hem (tegelijk aan beide zijden gelijkelijk te zijn is een existeerende niet vergund), die alleen objectief den waren God en de approximeerende waarheid der Godsvoorstelling zoekt, òf aan diens kant, die oneindig bekommerd er over is, of hij in waarheid zich tot God verhoudt met den oneindigen hartstocht van den drang; zoo is het antwoord niet twijfelachtig. „Wanneer iemand, die „midden in het christendom leeft, naar Gods huis opgaat, „naar het ware huis Gods, met de ware voorstelling van God „in zijn weten, en nu bidt, maar in onwaarheid bidt; en „wanneer iemand, die in een afgodisch land leeft, maar met „den ganschen hartstocht der oneindigheid bidt, ofschoon zijn „oog rust op het afgodsbeeld: waar is dan het *meest*[2]) waar-„heid? De een bidt in waarheid tot God, ofschoon hij een „afgod aanbidt; de ander bidt in onwaarheid tot den waren „God, en aanbidt daarom in waarheid een afgod" (168).

„Objectief wordt geaccentueerd *wat* er gezegd wordt, subjectief *hoe* het gezegd wordt" (169). In zijn hoogsten graad is dat hoe de hartstocht der oneindigheid, en de hartstocht der oneindigheid is zelf de waarheid. Maar de hartstocht der oneindigheid is juist de subjectiviteit, en zoo is de subjectiviteit de waarheid. K. geeft nu als definitie der hoogste waarheid voor den existeerende: „de objectieve onzekerheid, „vastgehouden in de meest hartstochtelijke innerlijke toe-

1) In de Efterskrift is het geheele citaat gespatieerd.

2) De curs. van mij.

„eigening." De waarheid is een waagstuk; objectief gezien is ze paradox en dit correspondeert met het: „de subjectiviteit is de waarheid."

Voordat men nu dadelijk spreekt van „bodemloos subjectivisme", wil ik eerst nog eens herinneren aan het „krachtig eenzijdige", „het correctieve", ik wil bovendien herinneren aan den „superlatief", het op de spits drijven, waartoe hij in den oorlog komt. Maar dan ook: Hier is niet de *geheele* KIERKEGAARD, hij kent wel degelijk ook iets „objectiefs", hij blijft niet geheel in de subjectieve sfeer.[1]) Gaat hij niet reeds in zijn vraag: „Ik, JOH. CLIMACUS, heb gehoord, dat het christendom enz." van iets objectiefs uit? Spreekt hij pag. 280 vv. niet zeer duidelijk van een object van het geloof (Troens Gjenstand), welk object eens anders werkelijkheid is: God in den tijd? en spreekt hij daar niet van een verhouding van het geloof, welke een betrekking van oneindig geïnteresseerd-zijn is juist tot dit object? Op het *hoe* komt 't aan, maar het *wat* is niet geheel *onverschillig*. Hebben we hier het objectieve en subjectieve niet beide? 't Hoe, zegt hij, blz. 532, is geen *onbestemde* bepaling, het past alleen bij de paradox. Is dit nu

1) We behoeven niet te wijzen op sterk sprekende plaatsen elders als E. P. 1849, 431 en de Christ. Taler of op de strekking van „Begrebet Angest", waar CLIMACUS hier zelf op wijst S. V. VII, 229. Spreekt hij zich E. P. 1845—46 p. 435 niet duidelijk uit: het historische bij de verlossing moet vaststaan en zeker zijn in denzelfden zin als elk historisch feit, maar meer niet, want dan worden de sferen verward. De historische factische zekerheid moet niet overschat worden, dan wordt het wonder des geloofs ontzenuwd. De historische factische vooronderstelling van de verlossing moet slechts zoo vast staan als al het andere historische; maar de hartstocht des geloofs moet de beslissing geven (men lette hier tevens er op, hoe hij in 1846 juist over de verlossing spreekt; dit in verband met beneden p. 1910/1). Cf. E. P. 1847, 83 het weten, dat bij het christelijk geloof meegedeeld wordt, is er ook, maar iets voorloopigs; op wat hij noemt de „Kunnens Meddelelse" komt 't aan. E. P. 1849, 524 klaagt hij over het misverstand, dat men bij CLIMACUS het objectieve niet gevonden heeft, dat er toch ook is.

inconsequentie ?[1]) Of spreekt hij eerst in superlatieven om goed in te prenten, dat de waarheid alleen *waarde* heeft, als ze subjectief is? En kan hij dan niet gerust het objectieve verwaarloozen, waar hij voor zich en voor wien hem leest toch weet, dat het objectieve voor hem vaststaat, dat hij er van uitgaat, en omdat zijn tijd heusch niet op het objectieve gewezen behoefde te worden, omdat daarin juist de fout van zijn tijd lag ?[2]) En letten we ten slotte nauwkeurig op de geciteerde plaatsen, waar we van uit gingen (168, 169). Zien we daar ook niet, dat hij het objectieve wel verwaarloost met bovengenoemd doel, maar toch in mente houdt ? Hij vraagt niet: waar is *de* waarheid, doch waar is het *meest* waarheid ? en even verder zegt hij met dezelfde bedoeling, dat bij de socratische onwetendheid *meer* waarheid was, dan in de geheele objectieve waarheid van het systeem. En dan geef ik boven-geciteerden zin iets anders gecursiveerd weer om hetzelfde te doen uitkomen: ,,objectief wordt *geaccentueerd*, wat er gezegd wordt, subjectief wordt er *geaccentueerd*: hoe het gezegd wordt.''[3])

Joh. Climacus' gedachten in de ,,Smuler'' mogen we hier ook wel ter opheldering naast leggen. Sterk komt daar het objectieve uit: de den mensch verlossende waarheid is den mensch heterogeen, aan het subject als paradox tegenover-

1) Hvorledes kan der vaere Tale om en Aabenbaring, en virkelig Afslöring af Tilvaerelsens Hemmelighed, naar Sandheden ikke er et Hvad, men et Hvorledes, og naar Hovedsagen er Personlighedens inderlige Straeben, ikke dens bestemte Indhold? Höffding Danske Filosofer 155 cf. zijn S. K. 74. H. zegt te sterk, ,,als de waarheid niet een wat, maar een hoe is'', vandaar de foutieve vraag.

2) Cf. hierbij E. P. 1847, 16 en verder uit de Efterskrift 321/2, 328, 369—372, ,,het objectief zekere'' 176.

3) In Bröchner's Problemet om Tro og Viden vind ik op blz. 196 in de noot deze zeer juiste opmerking over K. in 't algemeen, welke ik in dit verband wil aanhalen: Naar der hos Kierkegaard ved Valget og Troesforholdet

gesteld; men kan haar zelfs niet grijpen, maar moet eerst van de objectieve waarheid de „voorwaarde" ontvangen.

Een later woord uit „Daden der liefde" (S. V. IX 96) geeft ons duidelijk KIERKEGAARD's bedoeling weer: „het is „*slechts* in een nadere bepaling, dat de *wijze* (het hoe) het „beslissende is, *wanneer* namelijk eerst het *object* is bepaald" (de curs. van mij).

In subjectieven hartstocht houdt men dus het objectief onzekere vast, en hoe innerlijk tegenstrijdiger de objectieve inhoud is, des te grooter de energie en de hartstocht. De waarheid is paradox: God in den tijd; het geloof waarin men dit grijpt is een risico. Die paradox is niet te verklaren, het verstand kan er niet bij, „de hoogste principes van het denken laten zich alleen negatief bewijzen".[1]) Voor den christen is er iets objectief-zekers, ofschoon het, objectief gezien, het absurde is, en dat absurde, God in den tijd, vastgehouden in den hartstocht der innerlijkheid, dat is geloof (176). In dat geloof ligt een subjectief existentieele zekerheid.[2])

De subjectieve denker moet leven, handelen; als denker is zijn taak zich zelf te verstaan in de existentie (304), hetgeen ook het christelijk principe is; alleen hier is de inhoud van het „zelf" veel rijker en heeft het veel diepere bepalingen(307).

Komen we nu tot het eigenlijk religieuze probleem, dan ziet

---

laegges et Eftertryk paa Villiesmomentet som det i Valget Afsluttende og Afgjörende i Forhold til Theoriens uinteresserede Neutralitet og uendelige Bevaegelse, saa oversees ikke den af Valget forudsatte theoretiske Erkjendelse: — „jeg maa existere forat kunne taenke, og jeg maa kunne taenke (f. Ex. det Gode) forat existere deri", — Erkjendelse og Villie stilles ikke i Principiel, metaphysisk begrundet, Modsaetning til hinanden, og det theoretisk Erkjendtes Omsaetten i Villiesbestemmelse opfattes ikke som forandrende Indholdet.

Cf. hetzelfde werk pag. 3 en 26.

1) Cf. TRENDELENBURG Log. Untersuchungen.

2) Cf. hierbij S. V. IV 407, 423.

hij hier twee vormen: een algemeenen en een specifiek christelijken vorm, welke eerste hij religieusiteit A noemt en de tweede religieusiteit B. Religieusiteit A gaat terug tot het zuivere in den mensch, ontdekt het eeuwige in hem (507); het is de inkeer tot zich zelf; B is het daarna-weer-gaan tot-een-ander (489). B vooronderstelt A; A ligt in de immanentie, B in de transcendentie.

Hetgeen A en B gemeen hebben is, wat hij noemt, het „pathetische", dat zich toont in een absolute omvorming van de geheele existentie; er is pathos voor een eeuwige zaligheid, en zoo verandert de existeerende in zijn existentie in verhouding tot dat hoogste goed, tot het absolute τελος (337). Zijn leven wordt een streven naar die eeuwige zaligheid „als een bezielde loop op het onzekere", het geheele leven is als de tijd der verliefdheid, het blijft een streven; tot de zekerheid komt men niet (344).

De existeerende is tegelijkertijd oneindig en eindig; het absolute τελος moet hij absoluut willen, hij moet afstand doen van het eindige om der eeuwige zaligheid wil, en toch blijft hij in de eindigheid, en hij mag zich niet terugtrekken uit het leven. Mediatie is hem onmogelijk, het absolute doel laat zich niet oplossen in allerlei relatieve doeleinden; neen, de taak is zich tegelijk absoluut tot het absolute τελος te verhouden en relatief tot het relatieve (353—55). Die absolute verhouding is het absolute respect, men leeft nog wel in de eindigheid, maar heeft er zijn leven niet meer in, zijn leven is aanbidding. Die verhouding tot het absolute is een spanning, maar toch ook is er rust in, omdat er geen tegenstrijdigheid is (366). Men verhoudt zich dus absoluut tot de eeuwige zaligheid in een bezielden loop op het *onzekere*. Is de eeuwige zaligheid dan iets onzekers? Bewijzen kunnen we haar niet, het eenige bewijs is, dat de mensch zelf door zijn

leven uitdrukt, dat zij er is. De eeuwige zaligheid ligt in de toekomst; de verhouding is dus die van de onzekerheid, de verwachting, daarom is het een wagen. Maar de onzekerheid ligt niet hierin of die eeuwige zaligheid wel bestaat, doch of *wij haar vinden.*[1]) We kunnen van de eeuwige zaligheid alleen zeggen, dat ze „het goede'' is, dat bereikt wordt met absoluut alles te wagen (370). Wij hebben zekerheid, dat het hoogste goed er is, maar onzekerheid wat het is (we weten alleen: het is het goede) en of wij het verkrijgen.[2])

Wagen moeten we tegen het denken in, gelooven tegen het verstand (373). De zekerheid des geloofs is kenbaar aan de onzekerheid.

Pathos is noodig om in die spanning des geloofs te leven: absoluut tot het absolute en relatief tot het relatieve. Maar, omdat die absolute verhouding tot het absolute vastgehouden moet worden in de eindigheid, is de mensch in *lijden.* In die wanverhouding, en 't daarom moeten afsterven van de „onmiddellijkheid'' ligt het religieuze lijden, welks werkelijkheid wezenlijk is voor de pathetische verhouding tot een eeuwige zaligheid; in dat lijden heeft de mensch dan ook de zekerheid, dat hij in de goede verhouding tot de

---

1) Duidelijk blijkt dit uit het voorbeeld van de parel 369, cf. 372.

2) Men putte uit CLIMACUS' woorden geen theorie over religieuze zekerheid, maar zie er in een weergave, en uiting van het onrustige, onzekere gemoed, dat strijdt voor zijn eeuwige zaligheid „of hij 't ook grijpen mocht", (maar van een, die ook wel weet te spreken van „het gegrepen zijn").

Zijn woorden zijn evenmin als LUTHER's 95e stelling op te vatten als algeheele ontkenning. Cf. LA SAUSSAYE Het Christ. leven I 236. Zoo is 't ook, dit zij hier in het voorbijgaan gezegd met die uitspraak over 't zich bekommeren om eigen zaligheid E. P. 1844—46, 171.

Deze uitspraak neemt HÖFFDING (126) wederom te absoluut en verdogmatiseert haar; dit is ook één kant, 't is een aanhaling, die K. misschien nog niet eens zoo geheel voor zijn rekening neemt, die hem misschien alleen maar trof (wie zal 't uitmaken?) en 't is die éene kant op de spits gedreven.

eeuwige zaligheid staat (385), waarom hij dus blijde kan zijn over dat lijden, want het heeft beteekenis voor zijn eeuwig heil (393). Daar in de eeuwige zaligheid is geen lijden meer, maar hier op aarde is het onlosmakelijk met het religieuze verbonden. Als echter de apostelen spreken over een blijdschap onder het lijden, dan is daar geen religieus lijden, maar wereldsch lijden bedoeld, immers het religieuze lijden kan niet overwonnen worden, het wereldsche wel. In het N. T. wordt, naar hij vindt, weinig over dit religieuze lijden gesproken (394).[1])

Al kan dit lijden door de wanverhouding van het leven in de eindigheid niet opgeheven worden, toch hooren we ook tonen van blijdschap. Zooals de zekerheid des geloofs in de onzekerheid ligt, en er dus toch ook zekerheid is, zoo is er blijdschap, gelijk we zagen, over het lijden, omdat men er door weet in de rechte verhouding tot de eeuwige zaligheid te staan, en al is men in de onzekerheid, toch zal (hij vergelijkt het met de onzekerheid der verliefdheid) niemand zeggen, dat 't niet *zalig* is te gelooven (396). De verhouding tot God doet ons onze kleinheid, ons niets zijn en niets vermogen gevoelen, maar ze sterkt ons ook, ze richt ons ook weder op (424 v.). Altijd in het lijden te zijn, een mensch houdt 't niet uit, „het leven is stuksgewijs'', hij heeft ook ontspanning noodig (427), hij moet ook eens „naar den dierentuin'' gaan, en dat toegeven aan die verstrooiing is geen zwakheid, maar de ootmoedige uitdrukking van zijn verhouding tot God. Het lijden wordt hier echter niet als een uiterlijk martyrium bedoeld, evenmin als het geloofsmartyrium in den specifiek christelijken vorm[2]) ; de ware religie is inner-

1) PAULUS in 2 Cor. 12 : 7 daar is het *wel* religieus lijden.

2) In latere geschriften zal K. ook een uiterlijk martyrium eischen, dan mag het geloof niet in de „verborgen innerlijkheid'' blijven.

lijkheid, en ook het lijden woont „in verborgen innerlijkheid" (441 vv.).

Het is de taak dus zich absoluut te verhouden tot het absolute en relatief tot het relatieve; begint hij met in de existentie hieraan te voldoen, begint hij af te sterven van de onmiddellijkheid, dan begint hij ook zijn *schuld* te gevoelen; het schijnt teruggang, maar 't is verdieping van de existentie, en het schuldbewustzijn versterkt zijn pathos. Dit alles nu, ook het schuldbewustzijn ligt nog in de immanentie, de breuk is er nog niet, het is alles ook in het heidendom te verwerkelijken (486). Hiertegenover stelt CLIMACUS het specifiek christelijke (B) als de transcendentie, waar het eeuwige niet overal tegenwoordig is, maar waar het goddelijke in den tijd verscheen, in de historie, waar God mensch geworden is. Dat is de absolute paradox, het absurde.[1]) In religieusiteit A is het eeuwige ubique nusquam, in het paradox-religieuze is het eeuwige op een bepaalde plaats; dat is de breuk met de immanentie (498). Nu wordt het religieuze lijden verdubbeld: men moet zijn eeuwige zaligheid bouwen op iets historisch, en dat historische is een kruis voor het verstand. De christen heeft zijn verstand, en hij gebruikt het, maar in verhouding tot het christendom noodzaakt zijn verstand hem tegen het verstand in te gelooven. Zijn martyrium is: het kruisigen van zijn verstand (488, 495).

Thans treedt het zondebewustzijn in, want dat heeft men niet als het schuldbewustzijn uit zich zelf, maar 't komt van buiten af, transcendent, door openbaring van God in den tijd (508/9). Hierdoor wordt het pathos verscherpt, als ook door de mogelijkheid van ergernis, welke intreedt, zoodra

---

1) Dit is niet gelijk te stellen met nonsens, waar de tegenstrijdige begrippen binnen de grens van het verstand liggen.

men den hartstocht van het geloof verliest. Ergernis is het begin van het geloof, en haar mogelijkheid het voortdurend vreezen en beven van den geloovige.

Deze beide en tevens de smart der sympathie nl. met degenen, die buiten het geloof staan, wakkeren het pathos aan.

Zoo heeft CLIMACUS 't moeilijk gemaakt christen te worden, maar beter oprechtheid dan halfheid (513). Blijft men dan alleen bij het vreezen en beven, komt de vrede en rust des geloofs niet? Neen, nog niet in *dit* geschrift, daar is hij er nog niet aan toe; gelijk men de religieusiteit A door moet, vóórdat men aan B komt, zoo moet men eerst de ergernis van de paradox door, eerst het vreezen en beven, wil men in werkelijkheid komen tot den vrede des geloofs; hij voert ons langzaam daarheen[1]), niet te vlug, opdat we niet in schijn den vrede vinden. Maar ook: het vreezen en beven en de rust des geloofs, 't zijn lijnen, welke tegenover elkander staan en uiteengaan als de ELEATEN en HERACLITUS, en toch zijn 't twee zijden van één en hetzelfde geloof, die wonderlijk in één en den zelfden mensch kunnen samengaan. Maar wanneer men het geloof beschrijft, zal men dan niet die zijde 't meest naar voren brengen, welke men in zijn polemiek 't meest noodig heeft, omdat ze bij velen slapende is? En zal dan die zijde niet 't meest op den voorgrond treden, welke 't sterkst ons eigen geloofsleven beheerscht? Dat is bij KIERKEGAARD het geval; het andere is er ook wel, hij houdt het nu geheel op den achtergrond, omdat hij reageert; hij wil den vrede des geloofs in de verzoeningd oor CHRISTUS wel in het centrum plaatsen, doch deze is door hem nog slechts ten halve bereikt, nog geen *voortdurend blij* levensbezit

1) Cf. E. P. 1847, 35, E. P. 1845/46, 429, eerst zondebewustzijn en zondebelijdenis dan eerst zondevergeving, niet beide tegelijk verkondigen, anders *wordt de indruk verzwakt.*

dat alles verheerlijkt.[1]) De rust in de verzoening, we zullen 't later zien, is voor hem, wat we 't best uitdrukken met het woord van HARNACK over AUGUSTINUS: hij komt niet verder dan „getröstetes Sündenelend".

De Efterskrift was een keerpunt, sluit de vorige geschriften af, en zoo overziet hij ook hier nog eenmaal de levenssferen: het aesthetische, het ethische, het religieuze. Had hij reeds vroeger al over ironie en humor als „confinia" gesproken, hier worden ze als zoodanig nog nader aangeduid. Schematisch, zelfs systematisch ordent hij ze tot een geheel. Ironie is dan het confinium tusschen het aesthetische en het ethische; humor tusschen het ethische en het religieuze. Wat wil zoo'n confinium zeggen? Men ziet de waardeloosheid van de overwonnen levensfeer in, naar uiterlijken schijn is men reeds in een volgend stadium, maar in werkelijkheid nog niet. (cf. 436 vv.). Zoo is de humorist geen ethicus meer, hij weet het religieuze, we zien dat aan CLIMACUS, die humorist is, maar nog niet leeft in de nieuwe sfeer. Staat nu de ironicus koel zonder sympathie tegenover dengeen, dien hij beschrijft of gadeslaat, de humorist kent een verborgen smart en heeft sympathie (482).

Het aesthetische heeft ondertusschen ook een breedere beteekenis gekregen, dan we in den aanvang aangaven, toen we in het aesthetische een weergave van de romantische levensopvatting zagen.[2]) Het is nog wel romantisch, maar toch niet in dien zin van „louter aesthetisch", nu denkt hij dikwijls aan „een leven in een phantasieverhouding tot de werke-

---

1) Altijd blij te zijn is wel de taak. Cf. o.a. E. P. 1847, 18, doch daar is men maar niet zoo dadelijk in werkelijkheid, 't is het Ideaal.

2) Zijn polemiek tegen het aesthetische noemden we toen tegen „het pervers-aesthetische" of „*louter*-aesthetische", cf. boven 92.

lijkheid"[1]) en dit is een trek, dien de romanticus met den „speculant"[2]) gemeen heeft; de speculeerende is dus ook aestheticus. We zouden hem vaak dilettant kunnen noemen; ik denk aan de schilderij van den predikant in de Efterskrift 406 vv. en zoovele andere plaatsen en voorbeelden daar; die zelfde beteekenis krijgt „aesthetisch" ook in zijn stichtelijke redenen en latere werken.[3])

Drie stadien zijn dus aangegeven, neen nog een vierde is er bijgekomen (cf. 499): het paradox-religieuze. Men moge dat nu als BRANDES met een glimlach het „wonderland" of „mirakelland" noemen, maar dan nemen we gaarne dien naam over: ja het wonderland van: het Woord is vleesch geworden en heeft onder ons gewoond.

HOOFDSTUK VIII

Het conflict met den „Corsar"

Toen KIERKEGAARD zijn Efterskrift had voltooid, meende hij, dat hij nu zijn taak had volbracht en het ambt, waartoe hij zich had bekwaamd, moest gaan zoeken. Hij wil op

1) Niet het christelijke in werkelijkheid, maar op phantasieafstand van de werkelijkheid (het dichterlijke) „niet het beslissend christelijke maar het artistieke" E. P. 1845—46, 818.

2) Hij vraagt ook naar de rol, welke de phantasie bij den „speculant" speelt S. V. VII 96. Is de „speculant" aesthetisch, omdat hij het existeeren vergeet, dan komen we zoo langs dezen weg tot den anderen zin van aesthetisch, waarin bv. PROFF. GUNNING en v. DIJK het gebruiken, waar bv. PROF. v. DIJK aesthetische en pantheïstische religie gelijk stelt in zijn rectorale rede, cf. boven 92.

3) In reeds behandelde redenen stelt hij zoo bv. ernst (ethisch) tegenover stemming (aesthetisch) S. V. V 234 v.

een stille afgelegen plek predikant worden, om daar zooals hij zegt, „te treuren over zijn zonde." „Mijn idee is nu", schrijft hij 7 Febr. 1846, „mij voor te bereiden om predi-„kant te worden. Ik heb vele maanden God gebeden mij „verder te helpen, want voor mij heeft het nu sinds lang „vast gestaan, dat ik geen schrijver meer mag zijn; wat ik „of geheel of in het geheel niet wil zijn. Daarom ben ik ook „gelijktijdig met de correctie[1]) niet met iets nieuws be-„gonnen, maar enkel met de kleine aankondiging van de „To Tidsaldre", welke wederom afsluitend is."

Hij wil predikant worden; maar kan, mag hij dat wel ?[2]) Hij peinst over zijn verborgen zonde, mag hij de schuld verzwijgen ? De occultis non judicat ecclesia; maar als God ze openbaar wil hebben ? Gott richt't wenn niemand spricht. Dan gaat de herinnering hem weer aanklagend voorbij. Nu keert en keert zijn geest de mogelijkheden om en om. Welke dan die vreeselijke schuld is ? Het is de geheimzinnige doorn in het vleesch. Maar, terwijl zijn geest zoo heen en weder bewogen wordt, en het juist zijn eenige begeerte is om in de stille dorpspastorie boete te doen voor zijn zonden, heeft een gebeurtenis zijn denken en leven weder in andere richting gevoerd, hem weder tot schrijven gebracht, ofschoon het overigens, al ware hij predikant geworden, nog zeer te betwijfelen zou zijn of hij werkelijk den drang tot schrijven had kunnen bedwingen.

De gebeurtenis, waarop gedoeld wordt, is het conflict met den „Corsar", welk conflict ons het prikkelbare van KIERKEGAARD's natuur sterk doet gevoelen. Prof. BRÖCHNER zeide

1) Nl. van de Efterskrift.

2) Cf. E. P. 1844—45, 334, 168/9, 165, 159, 339 en zie boven blz. 19, de hypothese HEIBERG.

terecht in zijn „Herinneringen aangaande KIERKEGAARD”[1]), dat deze over een bagatel zoo kon reflecteeren, dat het voor hem van wereldhistorische beteekenis werd. In ieder geval is dit conflict voor KIERKEGAARD's leven en werken van de grootste beteekenis geweest, en daarom moeten we het kort meedeelen.[2])

Het spotblad de Corsar, door M. A. GOLDSCHMIDT uitgegeven, oefende meer macht in Kopenhagen uit, dan men nu van een spotblad zou kunnen denken. BRANDES[3]) deelt uit Baron ROSENKRANTZ' nagelaten papieren mee, dat de Corsar iemands carrière bijna vernietigen kon. In KIERKEGAARD's oogen was het blad „een onzedelijk phaenomeen” ; door de anonimiteit der stukken was niemand veilig, ieders particuliere leven kon op de markt gebracht worden ; ieder bediende kon zich op lage wijze op zijn meester wreken. En dat door hem zoo verachte blad roemde zijn verwerken, ja, het had zelfs VICTOR EREMITA onsterfelijk klaard. 't Was of hij er mee sympathiseerde ! Hij wilde er heftig tegen opkomen, maar wat hij schreef[4]), bleef in zijn lessenaar. Doch daar verschijnt van een der medewerkers van den Corsar, P. L. MÖLLER, in Gaea, in het laatst van Dec. 1845, een artikel over de „Stadiën”, dat blijk gaf van weinig inzicht in KIERKEGAARD's werken, en waarover deze niet ten onrechte ten zeerste vertoornd was. KIERKEGAARD antwoordt onder den schuilnaam van FRATER TACITURNUS in „Faedrelandet” 27 Dec. 1845 ; in dit artikel noemt hij

---

1) In „Det nittende Aarhundrede” Maart 1877, p. 353.

2) Voor uitvoerige bronnen verwijs ik in het bijzonder naar E. P. 1844—45. 219—330. JENSEN geeft t. a. p. 120—131 ons kort en duidelijk het verloop van den strijd. Wij duiden hier slechts aan.

3) T. a. p. 201.

4) Te vinden E. P. 1844—45, 219/20.

Möller's stuk „een van die walgelijke Corsaraanvallen"[1]) en eindigt met het verzoek om ook in den Corsar uitgescholden te worden, „omdat het hard is voor een armen „schrijver, zóó in de Deensche literatuur aangewezen te staan, „dat hij de eenige is, die daarin niet wordt uitgescholden."

Hij had gedacht, daar Goldschmidt zich als bewonderaar van hem had uitgesproken, aan den Corsar een doodelijken slag toe te brengen. Maar aan zijn verzoek werd voldaan en maanden lang dreef de Corsar den spot met Kierkegaard, zijn persoon, zijn uiterlijk, tot zijn ongelijke broekspijpen toe, met het gevolg, dat hij als een belachelijke figuur in Kopenhagen werd aangezien, en dat het volk hem uitlachte, wat hem bijzonder pijnlijk aandeed. Niemand koos zijn partij in den strijd. Was niemand, zelfs niet de „legitieme heerscher in de Deensche literatuur", Prof. Heiberg, tegen den Corsar opgetreden, had Kierkegaard daarom voor het ethische in de literatuur tegen de tyrannie van den Corsar willen optreden ; nu hij alleen bleef staan, zelfs niet „Faedrelandet" hem bijstond, beschouwt hij zich als een offer, hij, die een weldaad aan zijn volk had willen bewijzen, terwijl de Corsar en de opgang, dien dit blad maakte, een teeken was van den ondergang van zijn land. Steeds schandelijker, onzedelijker acht hij het schrijven in den Corsar: een literaire prostitutie ; steeds donkerder ziet hij den toestand van zijn volk, dat lacht om de grappen van het spotblad ; en daar niemand openlijk voor hem optreedt, meent hij, dat gansch Kopenhagen „Janhagel" is. Steeds zwarter wordt zijn blik op zijn medemenschen. Niet enkel de Corsar, maar de geheele onpersoonlijke dagbladpers wordt langzamerhand in zijn oog een verderf voor het volk.

---

1) Zie S. V. XIII 422.

We begrijpen hoezeer deze strijd op zijn gevoelige, prikkelbare natuur heeft ingewerkt; we mogen, als hij zich een martelaar voor een goede zaak gaat gevoelen, daar veel overdrevens in vinden; we mogen denken, dat hij de zaak veel te groot en te belangrijk achtte, we vinden er iets ziekelijks in; maar — waar KIERKEGAARD nooit met de buitenwereld feitelijk in botsing kwam, waar hij altijd leefde met zijn gedachten, met de mogelijkheden, waarin hij zich verdiepte, daar moest het wel een groote schok voor hem zijn, nu zóó met de werkelijkheid in aanraking te komen. De schok is er en nu bewegen zijn zwaarmoedige gedachten er zich voortdurend ziekelijk omheen, tot het „een klein stuk wereldhistorie" wordt. Maar hoe ziekelijk we hier ook veel mogen vinden, hoe verkeerd dikwijls zijn zelfverheerlijking en zijn zelfgevoel, dat nu sterk geprikkeld wordt door de isolatie (al vinden we er naast ook heel ootmoedige tonen), een feit is het: hij is en blijft vreeselijk gewond. En dat lijden, die persoonlijke ervaringen, zullen hem wederom, klaarder dan vroeger, levenswaarheden doen zien. Dat eigen leed is de bron waaruit, de weg, waarop hij weer ontdekkingen zal doen.[1]) Nu heeft hij het kwaad gevoeld, dat de onpersoonlijke dagbladpers sticht, hoe zij de persoonlijkheid vernietigt, hoe de „menigte", de massa hier de leiding in handen krijgt en alles bepaalt; hoe de enkele niets wordt. „Men" wordt een macht; de meeste stemmen gelden; en meer en meer ziet hij in, dat de „menigte de onwaarheid is", dat alles moet draaien om den „enkele". Ook

---

1) Zeldzaam scherp als altijd ziet hij zich zelf en zoo schrijft hij later E. P. 1847, 97: „Dat is Gods genade met een mensch, wanneer deze, gelijk een zeldzaam instrument, juist in rampen, zoo gelukkig geconstrueerd blijkt te zijn, dat met iedere nieuwe ramp, niet alleen de snaren niet beschadigd worden, maar hij een nieuwe snaar op het instrument verkrijgt."

hier weer het oude probleem: de persoonlijkheïd komt in gedrang; haar wil hij redden.

Zijn oogen zijn nu meer dan vroeger geopend voor het lijden, het vrijwillig op zich genomen lijden, dat verbonden is met het christen-zijn. Christen-zijn is vijandschap verduren van de wereld; vervolging en lijden was niet enkel voor den christen in de eerste eeuwen weggelegd; het behoort wezenlijk tot het christen-zijn. Het martyrium wordt door het christendom geëischt, men moet lijden voor zijn geloof.

Maar wat zag hij van lijden, van vervolging, van een martyrium in de christenheid? Niets; daar was men heel behaaglijk christen. Was dat niet een vermenging van het christelijke met het aesthetische? En werd het christendom in al zijn verhevenheid, in al zijn gestrengheid dan wel *verkondigd?* Ook dat niet. Het werd pasklaar voor onzen aardschen, wereldschen toestand tot de christenheid gebracht. Zoo wordt zijn duistere blik, waarmee hij zijn tijd zag, nog donkerder als hij op de christenheid en de verkondiging van het christendom ziet. Hij ziet een taak, voelt de roeping het christendom in al zijn gestrengheid weer te brengen; hij mag zich niet onttrekken aan die vreeselijke taak; hij moet prediken, wat eigen levenservaring en lijden hem hebben geleerd.

Scherp en boven alsmartelijk beseft hij, dat hij geheel en al verschilt van, ongeveer een tegenstelling in het christelijke vormt met den door hem zoo vereerden Bisschop Mynster, den biechtvader van zijn gestorven vader, den in zijn oog nobelen representant van de bestaande christenheid, de staatskerk.

Doch niet enkel de Corsarstrijd opende voor dit alles zijn oog; de aanleiding, dat hij zijn blik juist naar de christen-

heid richtte, lag in een betrekkelijk klein voorval, dat in deze dagen plaats vond en hem de noodzakelijkheid van zijn strijd tegen de speculatie bevestigde, maar ook hem inzicht in den toestand der kerk gaf.

Het was het optreden en de afzetting van den predikant magister ADLER[1]), over wien KIERKEGAARD een „groot boek" van plan was te schrijven, dat echter nooit tot stand is gekomen.

ADLER was predikant geworden ; maar dat wilde nog niet zeggen, dat hij een christen geworden was. Wel was hij een geleerd man, een bekwaam man, bovendien een volbloed hegeliaan. Al meende hij daardoor geschikt te zijn voor het predikambt, christen was hij niet ; de crisis van het persoonijk christen worden kwam eerst een jaar, nadat hij het predikambt had aanvaard door een goddelijke openbaring gepaard met uiterlijke teekenen. Daarna schreef hij verwarde, duistere werken, maar met religieuzen hartstocht. Zag KIERKEGAARD in hem aan den eenen kant een droevige verwarring van speculatie en christendom, ook in die denkbeeldige openbaring zoo ziet hij hem toch ook als „een phaenomeen", en in zijn afzetting als predikant een bewijs voor den droeven toestand der kerk, die iemand afzet, juist als deze het christendom begint te beleven, en „in levensgevaar is, boven 70.000 vademen water".[2]) Als KIERKEGAARD nu gaat spreken over den „buitengewone", die uit de christenheid gestooten wordt, dan overschat hij ADLER en de beteekenis van het geval stellig ; maar 't is, omdat hij hierin met ADLER verwantschap voelt, al acht hij ADLER ook een karikatuur van het buitengewone.

1) Men zie over hem en K.'s gedachten over hem E. P. 1845—46, 451—704, waar we de resten van „het groote boek" vinden ; en men lette op de groote plaats, welke dit in de E. P. inneemt.

2) E. P. 1845—46, 603.

Vóór we dit hoofdstuk afsluiten, moeten we nog even terugkomen op wat in het begin werd gezegd[1]): K. wilde met zijn schrijverswerkzaamheid ophouden; was daarom met niets nieuws begonnen, enkel met een kleine afsluitende aankondiging. Dit boekje is een klein aesthetisch geschrift, dat tegenover de Efterskrift staat; maar dat, den tegenwoordigen tijd beschrijvend, een religieuzen achtergrond heeft, waarom hij het onder eigen naam uitgeeft. Het is een literaire aan kondiging van Mevr. GÜLLEMBOURG's „To Tidsaldre". De literaire critiek kunnen we laten rusten. Voor ons is het belangrijkste de karakteristiek van den tegenwoordigen (d.i. zijn) tijd tegenover den revolutietijd, in welke teekening we duidelijk de werking van den Corsarstrijd bespeuren.[2])

Tegenover den bezielden revolutietijd teekent hij het heden als den „verstandigen, reflecteerenden, hartstochtloozen, „vluchtig in bezieling oplaaienden en verstandig in indolentie „rustenden"[3]) tijd. Hij beschrijft de nivelleering, die plaats heeft: „de generatie-categorie verkrijgt de overmacht over de individualiteitscategorie." Het „publicum", dat phantoom, dat slechts in de abstractie bestaat en een abstractie is, is het medium. De persoonlijkheid komt in het gedrang.[4]) Dáár bij het individu moet men beginnen, „eerst als het „enkele individu in zich zelf een ethisch houvast verworven „heeft trots de geheele wereld, eerst dan kan er sprake zijn „van zich in waarheid te vereenigen, anders wordt de ver„eeniging van de op zich zelf zwakken iets even leelijks en „verderfelijks, als wanneer kinderen trouwen" (S. V. VIII 99). *Eerst* moet de persoonlijkheid ontwikkeld zijn, dan

---

1) Zie boven 193.
2) Juist waar hij de nivelleering door de pers beschrijft.
3) S. V. VIII 64.
4) Niet tegen het sociale, maar tegen het massale strijdt hij hier.

kan het sociale komen; we leggen den nadruk op dat *eerst*, omdat aan Kierkegaard èn in 't algemeen èn naar aanleiding van dit boekje zoo vaak hyperindividualisme en blindheid voor het sociale is verweten. Hij zelf klaagt er over[1]) in verband met zijn „Stichtelijke redenen in verschillenden geest", dat men nog zoo weinig zijn majeutische methode begrijpt; dat men nog zoo weinig heeft ingezien, waarom hij zoo langzaam verder gaat, en steeds doet alsof hij niets meer weet, niets van het volgende. Zoo zal men hier ook vinden, dat hij niets weet van *socialiteit.* Maar, zegt hij, dat doet hij met opzet „eerst als ik recht duidelijk „en scherp de eene zijde naar voren heb gebracht, dan laat „ik de andere des te sterker gelden." Zoo wil hij, nadat hij eerst den persoonlijken, individueelen kant heeft laten zien, daarop een boek laten volgen, dat zal wijzen op den anderen, den socialen kant: „Daden der Liefde".

HOOFDSTUK IX

Nieuwe religieuze geschriften

Kierkegaard hervat zijn schrijverswerkzaamheid; lang heeft hij geaarzeld. Aan den eenen kant leeft de begeerte om predikant te worden, aan den anderen kant wordt hij beheerscht door de gedachten, welke de Corsarstrijd en het geval Adler hadden opgewekt: zoo wordt hij heen en weder geslingerd. Hij raadpleegt Mynster, maar voelt, dat deze zijn karakter niet begrijpt, dat hij als vergoder van het bestaande zijn raadsman in dezen ook niet zijn kan. Het is niet de

1) E. P. 1847, 15.

begeerte naar roem en aanzien, welke hem drijft zijn schrijverspen weder op te nemen; hij weet, dat het tegenovergestelde hem juist zal wachten. Maar hij voelt zich als aangewezen om te zeggen, wat hij te zeggen heeft. En dat hij zich alleen goed gevoelt, wanneer hij produceert: die onweerstaanbare drang, is deze niet ook een goddelijke roeping? De idealen moeten in hun volheid en scherpheid gepredikt worden; hij is zich bewust: hij moet dat doen.

Zoo verschijnen dan in Maart 1847 zijn: *Stichtelijke redenen in verschillenden geest*"[1]). Hij laat ze onder eigen naam verschijnen en draagt ze aan „dien enkele" op. Ofschoon we hier dus vóor een nieuw begin staan, toch sluiten deze redenen aan bij de vroegere geschriften, daar ze den overgang willen vormen van het algemeen-religieuze tot het christelijke, en ook in dit opzicht: dat de drie afdeelingen, waarin ze verdeeld zijn, aansluiten bij de drie levensstadien het aesthetische, het ethische, het religieuze.

De eerste afdeeling is een ongehoord lange rede naar aanleiding van een biecht over: „de reinheid des harten is één ding te willen"[2]), waarin hij zich tegen den aestheticus en diens versplinterd leven richt. Zoo knoopt de tweede afdeeling bij het ethische aan („wat wij leeren van de leliën des velds en de vogelen des hemels"), terwijl de laatste afdeeling „christelijke redenen" handelen over het evangelie van het lijden, waarin hij ons de vreugde in dat lijden wil laten gevelen.

Het geheele werk is sterk persoonlijk getint, het geeft ons een blik op de gedachten, welke hem toen bewogen. Al mogen de godsdienstig-wijsgeerige grondgedachten, in zijn vorige werken uitgesproken, ook hieraan ten grondslag liggen, en is het in zoover een uitwerking en vervolg van vroegere gedachten,

---

1) S. V. VIII van af 107 (bij aanhalingen alleen verder de pag. vermeld)
2) Gebouwd op Jac. 4:8.

het is toch geboren uit den strijd en het geestelijk lijden in het vorige hoofdstuk beschreven. Hieruit begrijpen we, dat, waar hij het evangelie van het lijden predikt, hier dit lijden anders wordt bedoeld dan in het Naschrift, waar het een innerlijk lijden was.[1]) Hier is dit het lijden, dat de wereld den christen aandoet; dus het uitwendig martyrium als dat van de apostelen.

Daar hij van de ontwikkelde godsdienstig-wijsgeerige grondgedachten uitgaat, zullen we dus vele gedachten, die we reeds eerder ontmoetten, terugvinden, waarvan ik iets wil aanstippen, omdat 't deze verduidelijkt, of omdat ik er een bevestiging in zie, dat we KIERKEGAARD's bedoeling vroeger niet verkeerd verstonden. Uit de opdracht blijkt wederom, dat 't op verdieping van de persoonlijkheid aankomt. Hij zal hier natuurlijk, waar hij strijdt tegen „de menigte", in 't bijzonder den nadruk leggen op „den enkele", op de ontwikkeling van eigen persoonlijkheid; we verwachten niets anders na zijn strijd met den „Corsar". Of hij daardoor nu de consequente individualist, de antisociale mensch bij uitnemendheid is, die sommigen in hem willen zien[2]), is zeer twijfelachtig. Neen, hij weet zeer goed, dat in dit werk nog geen sprake van socialiteit is, dat hij slechts voor het „persoonlijke" strijdt; doch hij weet zelf meer; hij doet dat met opzet, negeert expres het sociale, om het straks des te sterker te laten gelden.[3])

---

1) Door de paradox veroorzaakt.

2) Zoo bv. MARTENSEN in zijn Ethiek; ROSENBERG wel 't sterkst, we bestrijden R. nog al eens, omdat hij door velen wordt gevolgd en nageschreven. Zoo in het jongste geschrift over K. van MONRAD, al zegt M. in zijn voorwoord, dat hij eenigen vrij volgt, toch doet 't onaangenaam aan, als men bladzijden van anderen er letterlijk terugvindt.

3) Cf. E. P. 1847, 15 In „Daden der liefde", zal die andere zijde naar voren gebracht worden, 't is me daarom een raadsel hoe ROSENBERG (137)

Terwijl KIERKEGAARD hier op de ontwikkeling van de persoonlijkheid den nadruk legt ('t geldt bovenal van de eerste afdeeling) komt hij terug, op wat hij reeds vroeger zijn pseudoniemen had laten zeggen: op het resultaat komt 't niet aan, het is van geen beteekenis of men in deze wereld iets tot stand brengt. We begrijpen zijn bedoeling, we zien dit in het verband, wetend, dat hij wel degelijk een verhouding tot, een handelen voor den naaste kent (*daden* der liefde), en we maken 't niet tot iets absoluuts. Maar degenen, die in KIERKEGAARD den hyper- en consequenten individualist willen zien, maken er van: „hoe meer men zich isoleert, des te krachtiger ontwikkelt men zich", en dat is de *eenige* taak (Doch K. zou zeggen: de eigen ontwikkeling is niet de eenige, maar de *eerste* taak, en dan volgt die tegenover den naaste). Maar ROSENBERG, die hem zoo schildert (140), gaat voort: „om deze consequentie nu met het christendom in overeen-„stemming te kunnen brengen, waagt K. de verbijsterende „bewering, dat CHRISTUS „slechts weinig in de wereld uit-„richtte", en dat de goede mensch niet voor het goede han-„delt, hij lijdt voor het goede".

Die „verbijsterende bewering" is echter minder verbijsterend, wanneer we nauwkeuriger lezen, en ons meer in KIERKEGAARD's gedachten verplaatsen.

Het iets uitrichten in de wereld, zoo handelt K. er over[1]), kan men van uit den tijd en van uit de eeuwigheid bezien; deze twee gezichtspunten komen niet overeen. Stond hier

---

dit met het nu besproken werk en de „Christ. Taler" op één lijn kan stellen, als alle strijdend met het wapen „de enkele" tegen de wereldsgezindheid.

K. voelt, dat men uit hetgeen hij zegt en wat voor hem maar één helft, een voorbereiding en noodzakelijke voorwaarde is, men daar een anti-sociale conclusie uit zou kunnen trekken en komen tot een kloosterideaal, en daarom waarschuwt hij ertegen o.a. 228.

1) Cf. S. V. VIII 188—191.

het tijdelijke tot het eeuwige als echo tot geluid, dan zou men dadelijk uit het zichtbare gevolg kunnen zien hoeveel willen van het eeuwige er in den mensch is. „Dan zou 't „nooit in de tijdelijkheid gebeurd kunnen zijn, dat Gods „Zoon, toen Hij in menschelijke gestalte geopenbaard werd, „gekruisigd werd, verstooten door de tijdelijkheid, want Hij „wilde toch wel in eeuwigen zin het Eeuwige, en toch werd „Hij er in de tijdelijkheid kenbaar door, dat Hij verstooten was „en zoo slechts weinig uitrichtte" (nl. in tijdelijken zin). Zoo is 't altijd „hoe meer de strevende, in plaats van het eeuwige „te willen, verwant is met de tijdelijkheid, des te meer richt „hij in tijdelijken zin uit." Wat hij hiermee bedoelt, wordt nader uitgewerkt : het bezien van uit den tijd beschrijft hij als de blik van het oogenblik op een zaak, en het bezien van uit de eeuwigheid als het gezicht van de eeuwigheid erop. Alleen bij toeval kunnen deze twee gelijk zijn, maar ze vormen een tegenstelling. Zoo zag de zaak van het christendom er tijdelijk, vanuit het oogenblik gezien, verloren uit, toen Christus gekruisigd werd ; in den zin van het oogenblik richtte hij weinig uit. „En toch had Hij in hetzelfde oogenblik, „eeuwig verstaan, alles uitgericht, want Hij oordeelde niet „dwaselijk naar het resultaat ; dat was er nog niet, of liever „dat was er wel." Christus zag het eeuwige resultaat, dat niet voor oogen was. De tijdgenooten zeiden : „de dwaas, hij wil „anderen helpen, en kan zich zelven niet helpen ; het resultaat „bewijst het, zooals ieder kan zien, wie hij was" enz. En toch had de Gekruisigde, eeuwig gezien, alles uitgericht ; hier ziet men de tegenstelling. Hij had alles uitgericht „en zeide daarom „met de zekerheid der eeuwigheid : „ „het is volbracht" " en „dát zeide Hij, toen die menigte rondom Hem zeide : alles is verloren."

Op het resultaat komt 't dus *wel* aan, maar niet op het

resultaat, zooals de blik van het oogenblik dat ziet; want hier bij CHRISTUS, die ten voorbeeld wordt gesteld, is toch niet *alles :* de ontwikkeling van de eigen persoonlijkheid. Hij richt iets uit, Hij volbrengt alles en het resultaat is voor anderen, Hij verlost de wereld.[1])

Aangaande een andere reeds meermalen besproken vraag, vinden we hier ook enkele trekken, die ons licht over zijn denkbeelden geven. 't Is de kwestie van het objectieve en van de religieuze zekerheid. Reeds bij de Efterskrift zeiden we : hij accentueert het „hoe" en niet het „wat", het subjectieve, maar miskent daarom nog niet het objectieve ; hij legt den nadruk op het eeuwige streven, de intensiteit daarvan, maar daarom is het doel van dat streven niet absoluut onverschillig ; het „wat" is niet iets, dat er niet op aan komt. Duidelijk komt het in deze redenen weder uit, hoezeer hij den nadruk ook hier weer op het subjectieve legt, omdat zijn tijd dit noodig had. *Het goede* moet men willen, zoo leert met nadruk de eerste rede ; 't is duidelijk, dat het streven en willen een object moet hebben. Men moet één ding, iets dat werkelijk één ding is, dat is het goede willen en niet het kwade (cf. S. V. VIII 142 vv.) ; en kan 't sterker gezegd worden dan : „*dat is hopeloosheid : te willen naar uiterst vermogen — maar er is geen taak*" (S. V. VIII 359).

Als hij spreekt over den levensweg, dan is 't weer : 't komt er alles op aan, *hoe* de weg betreden wordt ; sterk drukt hij 't uit „de weg is, hoe geloopen wordt", maar toch heeft hij behoefte om even opmerkzaam te maken, dat men zijn polemische wending hier niet verkeerd opvatte, en zegt (372) : „maar zelfs hij, die geleerd heeft juist te vragen, hoe men

1) K. zelf verklaart wel niet, wat dat *alles* is, hij zegt wel niet, dat dit resultaat voor anderen is ; maar gezien zijn geheele werk, mogen we dit hier zeggen. Hij zelf was met zijn werk nog niet aan de verzoening toe.

„zal gaan, hij vraagt toch nog naar één ding: waarheen de weg „voert", de weg moet voeren naar de volkomenheid — „ach „hoe volkomener de weg is (het hoe), wanneer hij toch voert „naar het verderf, des te smartelijker is hij." Wat de religieuze zekerheid aangaat: ja, geloof is een loopen op het onzekere. Ook hier in de christelijke redenen zullen we weder vernemen, dat het geloof juist die diepe, sterke onrust is, welke den geloovige drijft; maar die onrust wordt toch ook zalig genoemd (306). Het is geheel in de lijn van de Efterskrift: in ons geloof is dat onzekere, maar we houden ons toch wel vast aan iets, dat zeker is; iets objectief zekers; ons geloof is vast en zeker in God. Daar valt hier meer de nadruk op, bv. in de vierde der christ. redenen, waar de liefde Gods zeker is[1]), van welke liefde Gods wij verzekerd zijn in het schuldgevoel, in het weten, dat wij schuldig lijden.

Wil men een zeer directe uitspraak over zekerheid des geloofs: „Het is het eigen woord des Heeren: de weg is nauw, die tot „het leven leidt; en daar Hij dat gezegd heeft, *staat het eeuwig vast*" (381).

We zeiden reeds: in deze redenen neemt het religieuze lijden een andere plaats in dan in de Efterskrift; het is uiterlijk lijden, aangedaan door de wereld. Den christen, die Christus belijdt[2]), gaat 't evenals den apostelen, evenals den martelaren der eerste eeuwen. Wel zijn de tijden veranderd, en is het Christus belijden iets anders geworden; toen beleed men Christus onder de heidenen, 't was een prediken van het christendom aan de menschen. Nu is 't iets anders, want de menschen voor wie men Christus belijdt,

1) Voor hem persoonlijk cf. E. P. 1847, 134/5.

2) Het blijft dus niet in verborgen innerlijkheid; het wordt ook geëischt, dat men het toont, cf. o.a. 399; hij wil niet uitmaken of dat belijden van ieder geëischt wordt, 402.

zeggen, dat ze christenen zijn. Nu is het CHRISTUS belijden: over anderen, die *zeggen* dat ze christenen zijn, het oordeel uitspreken dat ze zich slechts voor christenen uitgeven en dus geen christenen zijn (cf. 399, 400). Maar het gevolg ervan is hetzelfde, de waarheidsgetuige moet lijden, de discipelen volgden denzelfden weg als de Heiland, den lijdensweg. De weg voor ons christenen van deze eeuw is ook: het kruis opnemen en het CHRISTUS nadragen; ook voor den christen van nu komen: bespotting, verachting, vervolging, smaadheid, lijden; zijn weg is een lijdensweg, al legt KIERKEGAARD hier er steeds den nadruk op, dat de christen blijde moet zijn over dat lijden gelijk o. a. de apostelen in Hand. 5 : 41.

Het christendom brengt in lijden; waarom zal een mensch er zich dan mee inlaten? Hier klinkt het „du sollst". Christen worden, gelooven is een zaak van gehoorzaamheid.[1])

Zoo ziet hij het christelijke in verschillende dezer redenen hierin: dat de autoriteit, het bevelende van de Schrift daar zich doet gelden.

Men komt in lijden; is er dan geen verlossing? Het verblijdende, dat ons telkens in het lijden aangetoond wordt, is een troost in het leed, is de heerlijkheid: men mag lijden voor CHRISTUS. Zoo komen we aan de vraag: welke plaats neemt CHRISTUS in deze redenen in?

Alle klemtoon valt hier op het CHRISTUS *volgen.* Vooral in de laatste der christelijke redenen neemt CHRISTUS een zeer hooge plaats in: Hij is de herschepper der wereld (338), praeëxistent (336, 338), de waarheid, de autoriteit (381), die van uit den hemel nog de menschen bestuurt (305), daar ons plaats bereidt (314); eens weder zal komen en gericht zal houden (305). Maar op de verlossing, de vergeving

1) Cf. E. P. 1847, 16, 23/4 en hierbij ook E. P. 1845/46, 435.

van zonden, de verzoening valt geen nadruk. Wel heet Hij de eenige, in wien er behoud is (338), wordt er terloops van verzoening en voldoening van schuld gesproken, maar zonder dat het werk van CHRISTUS genoemd wordt (343), gelijk ook terloops wordt gezegd, dat CHRISTUS den zondenlast droeg (318). Zoo kunnen we niet enkel zeggen, dat er niet de nadruk op valt, maar we missen hier de verzoening, vooral waar hij ons in het evangelie van lijden zoo in de diepte voert. KIERKEGAARD deed dit met bedoeling; 't is hier hetzelfde als met het „onsociale"; hij is er nog niet aan toe.[1]) Met nadruk zegt hij dit van deze christelijke redenen: „eerst het eerste dan het volgende." „Een preek over zonde en schuld is de eenige ware ingang, waarop Gods liefde de uitgang wordt" S. V. VIII 354). Maar al spreekt hij hier nog niet over die liefde Gods, toch doelt de eerste rede er reeds op, dat er niet alles gezegd is: de rede wil degenen, die zooveel meer weten tot stilstand brengen. De redenaar weet ook wel dat meerdere (hij doelt op de verzoening), wat ieder in een christenland weet, maar hij wil 't nog niet zeggen; eerst moet de lezer van het hier gezegde goed doordrongen zijn (cf. 241).

Streng zijn de christelijke redenen geweest; ze wezen ons op den „enkele", de categorie, waar het christendom mee staat en valt, (cf. E. P. 1847, 96) „den pas waar men over moet" (ibid. 242). Ja, als een enkele stond KIERKEGAARD in dit jaar te midden van bespotting en haat, als een enkele voelt hij zich diep in lijden; hij weet zich vervolgd en beseft: zijn zaak, de zaak van het christendom eischt een offer. Hij is tot offer uitverkoren; bitter en hard zijn zijn woorden over zijn tijd, zijn stad, zijn omgeving; steeds donkerder ziet hij

---

1) E. P. 1847, 35, cf. 139, waar hij zegt: er moet voortgegaan worden: „zondevergeving".

den toestand van geestelijkheid en christenheid. Wie zijn nagelaten papieren van deze jaren leest, krijgt den indruk van groote verbittering[1]), en toch, hij is geen menschenhater en menschenverachter ; te midden van al deze stormen in zijn gemoed schrijft hij het zoo hooggestemde, roerende werk : „*Daden der liefde*". [2])

„O terwijl men nu mijn hard werken hoont en uitlacht, „zoo zit ik en dank God, die mij vergunt dat het gelukt. Neem „alles weg, wat ik reeds gehad heb, het beste is toch een „oorspronkelijke en Gode zij lof, een onverstoorbare zalige „voorstelling, dat God liefde is". [3])

Nu is hij gekomen aan het „volgende" ; nu blijft hij niet meer staan bij de ontwikkeling der persoonlijkheid, maar zal hij de verhouding tot den naaste beschrijven, de liefde bezingen. Want hij schrijft niet over Gods liefde, maar over de menschelijke liefde en hare daden. Eerst beschrijft hij den eisch der liefde : Gij *zult* liefhebben, — gij zult den *naaste* liefhebben —, *gij* zult den naaste liefhebben (verder sommen wij de titels der hoofdstukken niet op, deze zijn reeds teekenend). In het tweede deel teekent hij, voornamelijk aanknoopend aan I Cor. 13, de daden der liefde in haar velerlei openbaringen en kenmerken, waaronder de liefdedaad van een doode [4]) te gedenken een voor KIERKEGAARD zeer karakteristieke plaats inneemt.

---

1) Dezen indruk wekt hij meer : vooral in de laatste periode en toch hij is zoo anders.

Bitter en hard zijn vaak dan zijn woorden, troosten wil hij niet, en toch was hij een trooster der weduwen. Cf. E. P. 1845—46, 871.

Zoo ook : hoe boos zijn zijn woorden vaak in zijn laatsten tijd over de vrouw — maar hoe ridderlijk en teeder staat hij zelf niet tegenover zijn vroegere bruid.

2) „Kjerlighedens Gjerninger" 29 Sept. 1847.

3) E. P. 1847, 135.

4) Deze doode is zijn vader.

We willen niet refereeren; dithyramben laten zich niet refereeren. Maar wat de grondgedachten betreft: KIERKEGAARD blijft in de lijn van het voorafgaande en vervolgt die. Daarover nu enkele opmerkingen. Ook ROSENBERG zou zeggen, dat KIERKEGAARD in de lijn van het voorafgaande blijft, volgens hem dan in het individualisme; daarom kan hij, aldus ROSENBERG, het wezen en den oorsprong der liefde niet verklaren, en ook niet waarom 't een plicht is lief te hebben; daarop heeft K. geen ander antwoord dan: God heeft het bevolen, de naastenliefde is niet zonder verhouding tot God (cf. ROSENBERG 144—149).

Als K. de bron der liefde in het verborgene en ondoorgrondelijke zoekt, getuigt dat dan niet van een dieperen geest, voor wien alles niet zoo aan de oppervlakte ligt? Wat het tweede punt aangaat, we treffen hier weder een der grondvragen aan, welke ook reeds in de Efterskrift werd aangeroerd; en ik kan hier noch een teeken noch een gevolg van consequent individualisme zien. K. heeft eerst den nadruk gelegd op de ontwikkeling van eigen persoonlijkheid; nu wijst hij naar elders, de ontwikkelde persoonlijkheid heeft een taak. God verwijst hem naar den naaste; hij moet iets zijn voor den ander, en zoo zijn we toch zeker niet in het „consequent individualisme.”[1])

Maar K. heeft een anderen grond dan ROSENBERG en zoovelen met hem voor den liefdeplicht. De liefde (Kjerlighed) tot den naaste is niet een natuurlijke sympathie (zooals Elskov en Venskab) maar ze is het verlengde der verhouding God. Ze is niet de drang als bij Elskov (natuurlijke liefde en sympathie) en vriendschap, waarbij de twee personen werke-

1) Ofschoon we natuurlijk niet willen ontkennen, dat K. zeer sterk op den individueelen kant den nadruk legt.

lijk tot één nl. het eigen ik worden, waarbij feitelijk het eigen ik wordt uitgebreid[1]) ; 't is de liefde niet tot „den geliefde", maar tot den „*naaste*". Tot den „geliefde" heeft de mensch een natuurlijken drang, maar tot den naaste ? Neen, zegt K., hier is de liefde zelfverloochening en hiertoe dringt onze natuur ons niet. Hier gebiedt het goddelijke : gij zult. „Gij zult uwen naaste liefhebben als u zelf" ; hiertoe komt de mensch niet uit zich zelf. Eerst moet hij God liefhebben boven alles, dan komt eerst dat tweede. We denken hier weer aan de boven geciteerde woorden van LUTHER[2]) : „God en „de naaste als doelobject is geen nevenstelling ; dit zou „menschenvergoding zijn." Eerst God en dan de naaste ; wie God liefheeft, verkrijgt eerst dan een *naaste*. Zoo ziet ook K. (cf. S. V. IX 104) God als tusschenbepaling tusschen mensch en mensch. „De liefde is een verhouding tusschen mensch — God — mensch."

Waar ligt het kernverschil tusschen KIERKEGAARD en ROSENBERG ? Niet in individualisme — socialisme, zooals R. meent, maar hierin of men de *zonde* kent, het gebroken zijn van den waren mensch. Indien de mensch niet in zonde verkeerde, zijn natuur onbedorven ware, dan zou ook K. wel mee willen gaan en zeggen : de liefde tot den naaste is een natuurdrang, maar nu — is 't anders, nu moet ze geboden worden. Toch is 't geen inconsequentie[3]) als K. ook zegt : „zoo diep is de liefde (Kjer„ligheden) gegrond in 's menschen wezen, zoo wezenlijk

1) ROSENBERG zegt ook typisch : K. kan geen verklaring vinden „waarom ik mijn medemensch of *enkelen van hen* moet liefhebben." K. heeft 't niet over *enkelen* van hen maar over den *naaste*.

2) Zie boven 180.

3) Zooals R. vindt. 147 noot.

„behoort ze tot den mensch" (S. V. IX 150); want als we spreken over „het wezen van den mensch", dan kunnen we daarbij ook denken aan zijn diepste wezen, tegenover zijn natuurlijken drang; dat diepste wezen, dat door de verhouding tot God wakker wordt geroepen.

Ook de toon van „Daden der liefde" is streng, er klinkt onder dien toon door: wilt ge christen worden, weet wat ge doet; de naastenliefde komt als een gestrenge eisch tot ons. Maar zegt K., spreekt JOHANNES[1]) niet anders: „geliefden, laat ons elkander liefhebben"; hier is geen gebod, maar 't is de apostel der liefde die hier spreekt. Doch zulke woorden zijn niet het begin van het spreken over liefde, maar de voltooiing. Wij mogen die woorden maar niet zoo overnemen. Wat in den mond van den voleindigden apostel waarheid is, is 't in den mond van den beginneling niet. (Cf. S. V. IX 356). Bij den volkomen weder-geborene, bij een apostel, is 't anders; deze is zoo vertrouwd geraakt met het bevel, dat hij er één mee wordt.

Streng is de toon, en het boek eindigt[2]) met den christelijken eisch van: „gelijk om gelijk", dat tegenover het joodsche „oog om oog" staat. Dat hoort men zelden; men heeft het bij het spreken over het christendom over liefde en nog eens liefde, alles wordt even zacht en mild en week gemaakt. Maar wie door God is opgevoed tot het „gelijk om gelijk", voor hem toont het zich overal streng, voor hem is Gods liefde de grootste mildheid maar tevens de grootste gestrengheid. Ook in wat bovenal *evangelie* genoemd moet worden hoort hij strenge eischen; zoo in het woord tot den hoofdman te Kapernaum: „u geschiede gelijk gij geloofd hebt"; ligt daar niet in: als gij niet geloofdet, zoo

1) Cf. 1 Joh. 4 : 7.
2) 356 v.

zal u geschieden naar uw gebrek aan geloof? En dan, gebiedt het evangelie niet: vergeef, zoo zal u vergeven worden (cf. Matth. 6 : 14)? Ja, verscherpt het evangelie het gelijk om gelijk niet, als het spreekt over dien balk en dien splinter (Matth. 7 : 3 v.): de balk is het zien van den splinter! Onverbiddelijk klinkt het: zooals gij anderen doet, doet God u ook (363). Doch wordt zoo de genade niet verdiend? Neen, het eerste wat gij leert door in alles tot God in betrekking te staan is juist, dat gij volstrekt geen verdienste hebt. Wilt gij iets verdiend hebben, dan is straf het eenige wat ge verdiend hebt; „wilt ge niet geloovig u eens anders verdienste (nl. van „CHRISTUS) toeëigenen, zoo ontvangt gij naar verdienste." „Zooals het welopgevoede kind een onvergetelijke voor„stelling van de strengheid heeft, zoo ook moet de mensch, „die tot Gods liefde in betrekking staat, wanneer hij niet „oud„wijfsch" (I Tim. 4 : 7), of lichtzinnig haar ijdel zal maken, „een onvergetelijk vreezen en beven kennen, ofschoon hij „rust in Gods liefde. Een zoodanige zal zeker ook niet tot God „spreken over het onrecht van anderen jegens hem, over den „splinter in des broeders oog; want een zoodanige wil liefst „tot God enkel over genade spreken, opdat niet dat nood„lottige woord „recht" voor hem alles zal vernietigen, door „hetgeen hij zelf opriep: het strenge gelijk om gelijk" (365).

Beteekenisvol zegt K. in zijn voorwoord: de lezer overwege met liefde, of de moeilijkheid en gemakkelijkheid zich juist tot elkander verhouden, zoodat niet het christelijke naar valsch gewicht wordt uitgewogen, door of de moeilijkheid of de gemakkelijkheid te groot te maken.[1])

---

1) In een noot voeg ik hier nog een enkele opmerking over dit werk toe: Wat het „objectieve" en de „zekerheid des geloofs" betreft, men vindt hier uitdrukkingen die geheel onze meening in het voorgaande geteekend bevestigen. Wat het object betreft zegt hij (96): Het is slechts in een nadere bepa-

Zoo is hij begonnen het christendom in zijn gestrengheid te verkondigen. Hij moet voortgaan, hij weet, en dat smart hem, dat hij andere wegen inslaat dan MYNSTER, de hoog-vereerde predikant zijns vaders. Duidelijk beseft hij, dat de waarheid aan zijn kant is. Zijn prediking mag niet mild zijn, „de prijs moet opgeschroefd" worden, 't moet moeilijk gemaakt worden om de zondevergeving te bereiken. Hij moet nog veel verder gaan dan hij nu in deze jaren zal komen, de gedachten woelen reeds in zijn geest. Nu arbeidt hij aan zijn „Christelijke redenen"; milde tonen klinken erin, maar toch ook heel strenge en hij weet, hoe veel daarin niet in MYNSTER's geest zal zijn en dezen zal mishagen; maar zóó moet 't zijn, anders is hij onwaar.

Voortdurend bewegen zijn gedachten zich in de richting van de geweldige uitbarsting, die later komen zal, gedachten, waaruit de werken „Ziekte tot den dood", en „Oefening in het christendom" geboren worden. 't Komt er altijd weer op neer: het christendom is in onze dagen gebazel geworden, het ware christendom wordt niet meer gepredikt; de christenheid is niet waarachtig; als men oprecht was dan zou men weten, dat men geen christen is, overal is halfheid, onwaarachtigheid.[1]) De ideale eischen moeten wederom worden ingescherpt. Een andere SOCRATES moet optreden, er moet een rem zijn, die voor den ondergang behoedt, er moet een offer vallen. Doodsgedachten komen op in zijn geest. Is hij niet 33 jaar oud, de leeftijd, waarop CHRISTUS gekruisigd werd? Doodsgedachten blijven bij hem wonen. Hij leeft met den Gekruisig-

---

ling, „dat de wijze het beslissende is, *wanneer nl. eerst het object is bepaald*" en p. 103 spreekt hij over „de zekerheid, die het geloof bezit", die het *verstand* nooit bereikt.

1) Kort drukt hij deze uit: E. P. 1848, 86. „Dat is juist het onchristelijke, dat hij die het christendom verkondigt, zelf niet is, wat hij zegt, dat het christelijke is" cf. 151.

de voor oogen; eenzaam voelt hij zich te midden van een christenheid, die zoo ver van dien Man van smarte leeft. Enkele oogenblikken moge hij meenen, dat hij in CHRISTUS zijn melancholie zal kunnen overwinnen; maar het zijn slechts enkele oogenblikken.[1])

Steeds heftiger worden in zijn papieren uit deze jaren (1847, 1848) de aanklachten tegen christenheid en geestelijkheid; soms voelen we bitterheid, soms ook gekrenkte ijdelheid.[2]) Doch de grondtoon is smart, lijden over den toestand van zijn volk, smart ook, omdat MYNSTER niet aan zijn zijde stond[3]); smart — maar ook ootmoed voor God.[4])

Zoo is het jaar 1848 aangebroken met zijn stormen, het revolutiejaar. Het oproer in Holstein brandt los, heel Denemarken wordt tot in zijn fundamenten geschokt; maar KIERKEGAARD — de eenzame denker corrigeert de proeven van zijn „Christelijke redenen"; hij spot met de politiek. Daar buiten is ieder vol vuur, ieder spreekt ervan zijn leven te willen opofferen — „en zoo zit ik op een stille kamer, „(— uitgescholden zal ik spoedig worden als onverschillig

---

1) Cf. E. P. 1847, 148, E. P. 1848, 53.

2) Cf. bv. E. P. 1848, 12, 133, 153.

3) O.a. E. P. 1847, 206/7, E. P. 1848, 23.

4) K. zegt zelf, dat hij in dit jaar ('48) ontwikkeld en verrijkt is E. P. 1849, 117. Juist in deze jaren vinden we zulke heerlijke getuigenissen omtrent zijn geloof:

E. P. 1848, 95. „Ik heb letterlijk met God geleefd, zooals men leeft met een vader."

„ „ 1848, 166. „En overwint de zonde mij een oogenblik, o, in ieder oogenblik is er voor den oprecht berouwvolle een wereld van hulp in de verzoening voor al onze zonden bij Hem, onzen Redder en Verzoener" cf. ibid. 176.

„ „ 1848, 179. „Zoo wend ik mij naar de andere zijde, vergetende al deze vele, vele gedachten, slechts mijne zonden bedenkende en mij vertroostende in de verzoening van JEZUS CHRISTUS" cf. ibid. 388.

„voor de nationale zaak —) ik ken maar één gevaar: dat „van de religieusiteit. Maar daarom bekommert zich niemand „— en niemand vermoedt wat in mij omgaat" (E. P. 1848, 42). „In heel die beweging wordt er geen enkel woord over „religieusiteit gehoord; geen enkel . . . wie ter wereld zou op de gedachte komen, dat Denemarken een christelijk land „is?" (ibid. 46).

Een oogenblik is hij bevreesd, dat het derde deel der redenen direct gevaarlijk voor hem zal worden, als het juist nu in deze omstandigheden uitkomt; zal hij het terugnemen? Maar ieder woord is waar — neen dat zou laf zijn en verderfelijk voor hem zelf — met God kan hij alles dragen. „Misschien", zegt hij, „is er ook veel hypochondrie in mijn vrees"; maar dat doet er niet toe, „God weet hoe ik lijd — maar zal ook helpen, mij en mijn zaak" (ibid. 42).

Den 26en April 1848 verschijnen zijn „*Christelijke redenen*", verdeeld in vier afdeelingen, ieder met eigen stempel, maar samen een opeenvolging en stijging vormend.

Eerst spreekt hij over de bekommeringen der heidenen, uitgaande van zijn lievelingstekst: de vogelen des hemels en de leliën des velds. Dan geeft hij „Stemmingen in den strijd des lijdens."[1]) Hij wil stichten, maar wat is het stichtelijke?[2])

Het stichtelijke is eerst verschrikkend voor hem, die niet verbrijzeld is, want het is eerst het verbrijzelende. Er is zondevergeving, dat is stichtelijk: maar het verschrikkende is, dat er zonde is. Het stichtelijke richt zich niet tot gezonden maar tot zieken; doch zooals het gif tot geneesmiddel wordt,

---

1) Aanknoopend bij „Het evangelie des lijdens" en de „Redenen in verschillenden geest."

2) Bedoeld is het in waarheid stichtelijke, dat werkelijk sticht; ook in onze taal heeft dit woord vaak een verslapte beteekenis.

zoo wordt in het stichtelijke de verschrikking tot stichting. Hij spreekt over het lijden, dat van het christen-zijn niet te scheiden is, maar doet het verblijdende in dat lijden uitkomen. „Terwijl in deze redenen de troost zich lyrisch zoo hoog „mogelijk boven allen aardschen nood en ellende, zelfs boven „de zwaarste verheft, wordt op de verschrikking der zonde „steeds gewezen. Er ligt hier op die wijze een ander thema listig „verborgen: *de zonde is 's menschen verderf*" (E. P. 1847, 265). Hij gaat uit van het onschuldige lijden om de zonde te naderen.

De derde afdeeling is het meest karakteristiek voor KIERKEGAARD's gedachten in dezen tijd: „Gedachten, welke in den rug wonden — tot stichting." Het motto zegt reeds veel: „Het christelijke heeft geen *verdediging* noodig, is niet ge„diend van een verdediging — het is *aanvallend;* het te „verdedigen is van alle trouweloosheden de meest onver„antwoordelijke, de meest achterbaksche en gevaarlijke — „het is het *onbewust arglistige verraad.* Het christelijke is aan„vallend; en de christenheid natuurlijk aanvallend in den „rug." Men denkt christen te zijn, maar dan komt het christelijke in eens met zijn: wees op uw hoede! of met zijn „ja dat is alles zoo, *indien* . . ." Het waarschuwt ons, we worden in ons gemoedelijk christen-zijn overvallen. De eisch van volkomen waarachtigheid voor God wordt gesteld. Hier ligt reeds, wat later tot hartstochtelijke losbarsting zal komen; hier drijven de wolken, welke straks de wolkbreuk zullen doen nederstorten; dit deel, weet hij, zal MYNSTER mishagen.

Meest predikt men tot — geruststelling, vooral als men de menschelijke eischen of wat men nu noemt de eischen des tijds tracht tevreden te stellen. Men is bang in dezen tijd om zelf in werkelijkheid het verschrikkelijke te beleven; zoo wordt men daarentegen meer en meer verlustigd in het begeeren

naar de ijdelheid der welsprekendheid. Men hoort gaarne in Gods huis : „vrede, vrede, en geen gevaar !" (cf. S. V. X 169). Daartegenover stelt hij zijn : Wees op uw hoede ! Weet wat ge doet ! in een rede over Pred. 4 : 17. Of neem de tweede rede (Matth. 19 : 28) : Vrijwillig alles te verlaten om CHRISTUS te volgen is wat de wereld niet kan hooren zonder geërgerd te worden ; maar het is ook wat de zoogenaamde christenheid liefst verzwegen wil hebben, of als het gezegd wordt, zoo gaarne niet wil hooren, of in ieder geval het dan zóó hooren, dat er eigenlijk iets anders uit geworden is (cf. S. V. X 182).

Men prijst de heerlijkheid van het christendom, maar is niet de beste manier te bewijzen hoe heerlijk iets is, deze : hoeveel men daarvoor opgeofferd heeft ? Doch nu prediken velen, dat het vrijwillig opgeven van de aardsche goederen God verzoeken is. O, die verstandigheid ! Maar de apostelen, zij gaven alles op. Durven wij het christendom prijzen, durven wij zeggen, dat wij bereid zijn ook alles te verlaten ? „Wanneer „een mensch verzekert, dat hij bereid is alles om CHRISTUS' „wil te verlaten, als dat van hem wordt geëischt, ja hoe zou „ik durven zeggen, dat het onwaar is. Maar zie, in de tijden, „toen 't werkelijk ernst werd met het alle dingen te moeten „verlaten, werden er toen zoovelen gevonden, die bereid waren, „en die weinigen, die gevonden werden, moest men deze „niet juist onder de armen en geringen zoeken ? Maar nu, „nu het niet zoo spoedig werkelijk ernst wordt met het letter„lijk alle dingen te moeten verlaten, nu zijn wij allen bereid — „als het geëischt wordt. Laat ons ons zelf niet bedriegen en „laat ons God niet bedriegen. 't Gaat toch niet aan zoo hoog „van zich zelf te denken ; in het bezit van alles te blijven en zoo „op goedkoope wijze te meenen een zoodanig mensch te zijn. „God eischt het niet van ons, dat wij alle dingen zullen verla„ten, maar hij eischt toch wel *oprechtheid* van ons." „Wel

„wordt 't niet van ieder gevorderd of liever 't wordt van ieder „geëischt, maar niet absoluut geëischt alles te verlaten; dat „is: het is aan de vrijheid overgelaten. Hij, die geloovig en dus „ootmoedig het doet, handelt christelijk; hij die ootmoedig „zich zelf kent in het niet te doen, ootmoedig gering van „zich zelf denkt, handelt ook christelijk" (188). KIERKEGAARD weet niet of het van een mensch geëischt wordt, dat hij in letterlijken zin alles zal prijsgeven, dat hij zijn leven zal offeren, gedood worden voor het christendom — „maar dít weet ik, „dat God zich niet kan inlaten met een onoprecht (onwaarach- „tig) mensch." Door genade wordt men zalig — „maar er is „één zonde, die de genade onmogelijk maakt, dat is on- „oprechtheid; en er is één ding, dat God absoluut moet „eischen, dat is oprechtheid" (189).

In dezen geest zijn alle redenen uit deze derde afdeeling; nog één voorbeeld. Hij spreekt over Rom. 8 : 28, waarvan hij de woorden iets wijzigt: alle dingen werken ons mede ten goede — *indien* wij God liefhebben. Van dat *indien* hangt alles af.

Maar zoo eindigt dit werk niet; hij voert ons in de laatste afdeeling aan den voet van het altaar; daar in het avondmaal is CHRISTUS persoonlijk tegenwoordig (278); daar is vergeving van zonden; daar vinden wij gemeenschap met Hem, naar wien het verlangen uitgaat (Zie de treffende blz. S. V. X 264).

Terwijl hij zoo als religieus schrijver is opgetreden, terwijl zijn schrijverswerkzaamheid zoo een gansch anderen gang toont dan in de eerste jaren, terwijl hij nu niet meer pseudoniem schrijft, is de gedachte en lust in hem opgekomen tot een „literaire mystificatie", en geeft hij ook, al is het na lange overwegingen, hoe de indruk zou zijn, hoe het zou passen in het geheel zijner werken, en na veel innerlijken strijd[1]),

1) Cf. o.a. E. P. 1848, 136 e. v., 139 e. v. 168.

een tooneelcritiek: Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv (S. V. X 319 e.v.), de crisis en een crisis in het leven van een tooneelspeelster. Hij verstààt het aesthetische nog![1])

We zagen hoe in deze jaren, vooral 1848, de gedachten in hem woelden, geen jaar was zoo rijk. Hij schrijft zijn „Gezichtspunt" om den gang en het doel zijner werken, zooals hij dat nu wil zien, te verklaren. De grootsche werken „Ziekte tot den dood" en „Oefening in het christendom" worden geschreven, maar hij geeft ze nog niet uit. Hevig was de strijd in zijn binnenste; we zien bij hem een persoonlijke verdieping in het christendom[2]), en een stijgenden weerzin tegen de bestaande kerk en de christenheid. De moeilijkheden worden voor hem steeds grooter; ook finantieele moeilijkheden maken 't hem zwaar, als hij arm wordt en geld moet gaan verdienen! Wat moet hij doen? De werken uitgeven, de werken, waarin hij de idealen zoo scherp stelt? Maar dan is het uitgesloten, dat hij nog ooit predikant zal kunnen worden. Steeds zekerder is hij er van, dat het christendom martelaarschap eischt — en als hij zijn werken, die klaar liggen, uitgeeft, als hij ze publiceert onder zijn naam met den directen aanval op de verkondiging van het christendom, zal het martelaarschap dan niet volgen? SOCRATES, die enkele, bovenal CHRISTUS, het Voorbeeld[3]), staan hem voortdurend voor oogen. Maar mag hij een martelaarschap wel uitlokken? Mag hij die verantwoording wel op anderen laden? Mag hij anderen er toe brengen zoo groote zonde, een moord te begaan?

Dan komt zijn sympathie voor zijn medemenschen

---

1) Het is om te laten zien: het aesthetische was altijd lokspijs, van het begin af was het religieuze zijn doel.

2) Cf. boven 215 noot 4.

3) CHRISTUS het Voorbeeld, sterk legt hij er den nadruk op dat dit maar één zijde van CHRISTUS is (cf. o.a. E. P. 1849, 76 v.).

weer bij hem op; maar ook vrees en angst, omdat hij niet weet of hij wel geroepen is tot reformator en martelaar. Is hij wel waardig daartoe? Wel sterk genoeg? En tegenover MYNSTER? — de zoon van den vader spreekt weer. Moet hij niet wachten tot MYNSTER's dood? Als hij de werken uitgeeft, geeft hij zich dan niet voor meer uit dan hij is? Treedt hij dan niet op als waarheidsgetuige? — hij de poeniteerende, die zich geen christen in dien strengen zin durft noemen?[1])

Zwaar leed hij in al dezen strijd; hij is onzeker, hij weet niet wat zijn roeping is. Vooral het eerste gedeelte der papieren van 1849[2]) getuigen van heftige worsteling, angstige onzekerheid.

Nu eens beslist hij in deze richting dan in gene, en altijd met grooten hartstocht; dan weer vindt hij zijn tobben hypochondrie, en hoe heftiger de strijd wordt, hoe meer ook zijn zelfgevoel wordt geprikkeld; maar we zien daarin het pijnlijke van zijn hartstochtelijk lijden. Hij die zoo zeker was, die triumfeerend zijn pseudoniemen schreef, die zoo sterk zijn roeping gevoelde — hij weet niet wat God van hem wil, 't bruist in zijn onstuimige ziel.

't Is de bedoeling niet hier een psychologische ontwikkeling van zijn zielestrijd te geven, we willen kort zijn; in de bedoeling van mijn boek ligt het dezen laatsten tijd ook slechts kort te karakteriseeren, daar 't mij te doen was om den godsdienstig-wijsgeerigen ondergrond van zijn denken, niet om de psychologische verklaring van den strijd, die in zijn

---

1) Hij voelt zich te veel ,,dichter'' om waarheidsgetuige te zijn E. P. 1848, 373.

,,Ik beken dat ik in den strengsten zin geen waarheidsgetuige ben'' E. P. 1849, 168, ook in den strengsten zin geen christen, E. P. 1848, 210, cf. 219, 288.

2) Men leze over deze de zeer lezenswaardige studie van H. S. VODSKOV in diens ,,Spredte Studier'' 1884, ,,En Krise i S. K.'s Liv''.

laatste jaren gevoerd werd ; trouwens anderen hebben hier dikwijls goed en uitvoerig over gehandeld.

Zoo noemen we ook slechts het resultaat, waartoe hij kwam na zijn strijd. „Het gezichtspunt" laat hij liggen; eerst na zijn dood zal het verschijnen, maar de idealen moeten in al hun hoogheid en strengheid gepredikt worden, dat eischt de waarheid; het moet gehoord worden. „Gehoord als de vlucht der wilde vogels over de hoofden der tammen." „Ziekte tot den dood" en „Oefening in het christendom" zal hij uitgeven met een jaar tusschenruimte, maar niet onder eigen naam, onder den nieuwen pseudoniem „ANTICLIMACUS" [1]), „opdat hij, de uitgever, zich zal verootmoedigen onder den „idealen maatstaf en zoo niet anderen zal oordeelen, doch zich „zelven alleen."

HOOFDSTUK X

De tweede pseudoniemen-reeks

Het jaar 1849 en volgende zijn stellig uiterst gewichtig in KIERKEGAARD's schrijverswerkzaamheid; in eigen oog geeft hij nu het belangrijkste, ofschoon de voornaamste werken, die nu uitkomen reeds in 1848 geschreven waren. Wanneer we den nadruk willen leggen op de „reformatie", waar K. 't op toelegt, waar hij, al acht hij zich dan niet geroepen tot reformator, tot waarheidsgetuige, dan toch een „voorlooper" van meent te zijn (cf. E. P. 1849, 299); wanneer we hem beschouwen in zijn godsdienstige zending, dan zijn dit stellig

1) Beteekenden de vroegere pseudoniemen overwonnen standpunten, ANTICLIMACUS geeft een stadium hooger dan hetgeen K. zelf bereikte weer.

mede de voornaamste jaren. Zoeken we, zooals wij in dit werk doen, naar zijn godsdienstig-wijsgeerige grondbeginselen, dan vinden we hier geen nieuwe grondslagen. Hoe uiterst belangrijk zijn werken van dezen tijd in godsdienstig opzicht ook zijn, ze steunen op wat reeds gegeven is. Maar om KIERKEGAARD niet scheef te teekenen, willen we ook deze werken weergeven en al wat hij verder publiceert, al zullen we er niet die plaatsruimte aan schenken, welke we stellig zouden geven, wanneer we K.'s religieuze ontwikkeling, of zijn beteekenis voor het godsdienstig leven, of zijn strijd tegen de bestaande christenheid in 't bijzonder wilden belichten.

In het jaar 1849 zag een tweede uitgave van ENTEN-ELLER het licht. Toen de eerste druk verscheen, liet hij er dadelijk „Stichtelijke redenen" op volgen. Nu doet hij dat wederom door het uitgeven van „De leliën des velds en de vogelen des hemels, drie godsdienstige redenen van S. KIERKEGAARD", in het voorwoord terugwijzend op die vroegere, die met de rechterhand geboden werden, naast ENTEN-ELLER met de linker.

Kort daarop kwamen de ook reeds vroeger[1]) opgestelde „*Twee kleine ethisch-religieuze verhandelingen* door H. H." Hij bespreekt vragen, die hem al lang hebben beziggehouden, maar waarmee hij wil afrekenen vóór hij zijn nieuwe werken uitgeeft. Hij beschouwt dit werkje dan ook als staande buiten zijn schrijverswerkzaamheid, als een baken, waarnaar hij zich richten moet (cf. S. V. XIII 494 noot). De vraag der eerste verhandeling is : „Heeft een mensch het recht zich te laten doodslaan voor de waarheid ?" Telkens was de vrees bij hem opgekomen, dat hij gevaar voor zijn leven zou loopen. *Mag* hij wel door zijn schrijven, zijn in het licht stellen van het ware chris-

1) Ze ontstonden uit het „groote boek over ADLER" en zijn reeds in 1847 geschreven.

tendom een martelaarschap uitlokken ? Hij ziet op CHRISTUS, het Voorbeeld, maar mag een mensch datzelfde doen ? Moet de liefde voor zijn medemenschen het niet verhinderen, dat anderen een zoo groote zonde op zich laden ? Hier wordt het antwoord gegeven : bij CHRISTUS is het een andere zaak, zijn dood was zoendood. Maar als een mensch dit doet, dan laadt hij schuld op anderen en zijn dood verzoent niet. Ook is CHRISTUS de waarheid, een gewoon mensch niet. Zijn slotsom is : tegenover heidenen heeft een mensch het recht zich voor de waarheid dood te laten slaan, onder z.g. christenen niet.

De tweede verhandeling, die hij hier aan toevoegt, behandelt het verschil tusschen een genie en een apostel, welk verschil is immanentie — transcendentie ; het genie is, wat hij is, door zich zelf, door dat, wat hij in zich zelf is ; de apostel daarentegen is, wat hij is, door zijn goddelijke autoriteit (S. V. XI 96). Nu weet hij zijn standpunt; hij is geen apostel, hij heeft geen autoriteit, hem is het niet geoorloofd zich voor de waarheid te laten doodslaan, maar hij moet *opmerkzaam* maken op de waarheid, op wat werkelijk christendom is. Noodig is het, want waarachtig christendom bestaat er niet (E. P. 1849, 376, 382).[1]) Zoo moet het dan in al zijn strengheid voor oogen gesteld worden ; sterke middelen zijn noodig, misschien is hij zelf een van de weinigen, die zóó sterke middelen behoeft (E. P. 1849, 290). CHRISTUS, de lijdende, gekruisigde Christus moet als Voorbeeld gepredikt worden ; want dit Voorbeeld is men vergeten, van navolging van dien Man van smarte merkt men nergens iets in de christenheid. Is dat dan zijn doel, zijn einddoel te wijzen op het hemelsche Voorbeeld ? Neen, alles stuurt aan op de zondevergeving, op de genade.[2]) Maar eerst moet de *eisch* van het christendom

1) Cf. reeds E. P. 1848, 209.
2) Cf. reeds E. P. 1847, 139.

scherp worden gesteld, eerst moet de zonde werkelijk gevoeld zijn, dan komt de genade. Aan het Voorbeeld als voorbeeld *alleen* heeft men weinig, dat voert slechts in de diepte, doch het Voorbeeld helpt ook, en daarin ligt reeds genade (1849, 161, 286 cf. 551). Terwijl hij den eisch van het christendom stelt, zijn „Indövelse" wil uitgeven, voelt hij het gevaar van zoo eenzijdig alleen op het Voorbeeld te wijzen en de navolging te prediken: „Ik moet nu wel oppassen", schrijft hij 1849, 136, „of liever God zal wel op mij passen, dat ik „toch niet verdwaal door al te eenzijdig op CHRISTUS als „Voorbeeld te staren. Dat is het dialectische moment in ver- „houding tot het volgende: CHRISTUS als Gave, die ons ge- „schonken wordt ... Maar dialectisch als mijn natuur is, „ziet het er altijd in den hartstocht van het dialectische uit, „alsof de tegenovergestelde gedachten er in het geheel niet „waren — en dan komen zij juist het eerst en het sterkst." KIERKEGAARD voelt de moeilijkheid: onze prediking is òf wetsprediking òf genadeprediking. Willen wij de eene tot haar recht laten komen, dan komt de andere in het gedrang. Dat zag hij ook in de historie der Middeleeuwen en in LUTHER.

Als wij, menschen, beide wet èn genade willen prediken, komt dan niet meestal van beide niets terecht? Alleen in CHRISTUS zien we beide wondervol vereenigd: „vol van genade en waarheid." Juist in het jaar 1849 (en volgende) geeft hij zich telkens rekenschap van de verhouding van Voorbeeld tot genade, navolging tot vergeving, wet en genade; komt hij meermalen op LUTHER[1]) en de verhouding bij dezen van genade en navolging, en zegt hij met nadruk, dat de werken, die hij nu wil uitgeven, niet de *laatste* mogen zijn, maar dat er daarna als slot over den altaargang, het avondmaal (verzoe-

1) Men zie over KIERKEGAARD en LUTHER: *A Listov*, MORTEN LUTHER opfattet af S. KIERKEGAARD, 1883.

ning) geschreven moet worden (cf. E. P. 1849, 366). Men houde dus ook bij deze werken dit einddoel in gedachte, niet alsof dan weer alles door de genade wordt: „vrede, vrede, en geen gevaar"; niet alsof daardoor alles weer mild en verteederd wordt, want de genade slaat niets af van den eisch der wet (E. P. 1849, 497). De genade is er ook niet eens voor altijd, men heeft weer genade voor de genade noodig; we moeten de genade waardig gebruiken, het leven is een streven (1849, 482).

Had hij het nog niet moeilijk genoeg gemaakt? De godsdienst des lijdens, het lijden door de kruisiging van het verstand, het lijden, dat de christen ondervindt in de wereld, is dat alles niet zwaar genoeg? Stellig, hij zag het als zijn taak moeiheden te scheppen, en goedkoop heeft hij den prijs stellig niet behaald. Maar, als christen-worden dan iets zoo vreeselijks is, hoe krijgt een mensch het dan in zijn hoofd christen te willen worden? „Hierop zou men allereerst kunnen antwoor-„den: houdt uw mond, het christendom is het absolute, *gij* „*zult*. Maar tevens kan er een ander antwoord gegeven wor-„den: het zondebewustzijn komt nergens in den mensch tot „rust; de smart daarover maakt hem sterk al het andere „uit te houden, *indien hij slechts de verzoening kan vinden*. Om „andere redenen zich in te willen laten met het christen-worden, „is letterlijk dwaasheid" (E. P. 1848, 290). Ja, een mensch is dwaas zich met het christendom in te laten, als het zondebewustzijn hem niet drijft (E. P. 1849, 78); alleen deze pijn kan verklaren, dat een mensch zich aan die radicale kuur wil onderwerpen (ibid. 114 cf. 550).

Zoo zal men zich ook niet verwonderen, dat KIERKEGAARD, vóór hij den prijs van het christendom zal opschroeven, om daarna tot het altaar te leiden, eerst ons bepalen zal bij het zondebewustzijn; dáár immers ligt de drijfkracht tot het christendom. Hij doet het in een zijner schoonste en diepste werken:

„*Ziekte tot den dood*"[1]), een werk, dat aansluit bij, ons herinnert aan „Het begrip Angst"; dat ons dieper inzicht zal schenken in het wezen der zonde, dat evenals genoemd werk ons fijne psychologische analysen der zonde geeft. We wijzen hier slechts op enkele trekken.

In twee deelen is het werk verdeeld: „ziekte tot den dood is vertwijfeling" en „vertwijfeling is zonde." De gedachte, welke ten grondslag ligt, waarvan wordt uitgegaan, is weer de altijd centrale gedachte der persoonlijkheid: de mensch is een zelf, een ik. Daar ligt zijn grootheid, maar ook de mogelijkheid van verderf. De gedachte aan PASCAL ligt hier voor de hand. De mensch een zelf, een geest, die over lichaam en ziel moet heerschen. De vertwijfeling is een ziekte in dien geest, in dat zelf, welke ziekte drie vormen kan aannemen: 1) vertwijfeld zich niet bewust te zijn een zelf te hebben (oneigenlijke vertwijfeling); 2) vertwijfeld zich zelf niet te willen zijn; 3) vertwijfeld zich zelf te willen zijn. Vertwijfelen over zich zelf, vertwijfeld zich van zich zelf te willen ontdoen, dat is de formule van alle vertwijfelen, daartoe is ook die andere vorm „vertwijfeld zich zelf te willen zijn" te herleiden (S. V. XI 134). Het is een ziekte *tot* den dood; de dood maakt geen einde aan deze ziekte, de pijn der vertwijfeling is juist niet te kunnen sterven; de zieke strekt zich uit naar den dood en kan niet sterven (132). De ziekte grijpt het „zelf" aan, en zeer verbreid is ze, ook daar, waar ze niet vermoed wordt; maar overal, waar men niet „in den diepsten „zin den indruk kreeg, dat er een God is, en de mensch, hij „zelf, zijn zelf er voor dien God is", dáár is vertwijfeling. Tot die kennis voor Gods aangezicht komt men alleen door ver-

1) Juli 1849. „Een christelijk psychologische ontwikkeling tot stichting en opwekking door ANTICLIMACUS uitg. door S. KIERKEGAARD." Opwekking en stichting zijn hier wederom als vroeger „door in den rug te wonden."

twijfeling (cf. 140). Het vreeselijke is, als die ziekte voor ons zelf verborgen onzen geest verwoest. Zoo laat hij daar alle vertwijfelden de revue passeeren ; hen beschouwend van uit er nog al abstract en theoretisch uitziende bepalingen[1]) ; „eindigheid—oneindigheid", „mogelijkheid—noodwendigheid" en „bewustheid". Hier zien we ze : den speculeerende, den romanticus, den fatalist, den „Spiessbürger" en vele anderen, allen vertwijfeld. En we begrijpen hoe meer zelfbewustheid, des te intensiever de vertwijfeling (154). ANTICLIMACUS gaat de vertwijfeling na van den laagsten vorm tot den uitersten : het daemonische.

Vertwijfeling, zoo leert hij dan, is *zonde*. „Zonde is: voor God „of met de voorstelling omtrent God vertwijfeld zich zelf niet „te willen zijn, of vertwijfeld zich zelf te willen zijn" (189). Op het *voor God* valt den nadruk ; alle zonde is zonde voor God, dat maakt het tot zonde (192) ; zonde is vertwijfeling voor God ; zonde is dus een toestand, niet enkele daden. Ze staat niet tegenover deugd, maar tegenover geloof. Hier ligt de mogelijkheid van ergernis ; zonde is er eerst *voor God*, door openbaring weet men eerst, wat zonde is. Het heidendom weet het niet (200). SOCRATES zoekt het in het intellectueele; maar het christendom zegt : het ligt in den *wil*. De praktijk van het leven leert ons ook wel iets anders dan het gelukkig naïeve, Grieksche intellectualisme dacht, dat nl. het weten van het goede van zelf overgaat tot het doen van het goede.

Zonde is er slechts voor God ; ze is een toestand, „en deze toestand is een nieuwe zonde, is *de* zonde" (215). Er is samenhang, voortzetting, en stijging. Er worden 3 stadiën gegeven : 1) het vertwijfelen over de zonde, 2) vertwijfelen

---

1) We zien in dit formeele nog een zeer sterke herinnering aan HEGEL. De inhoud daarentegen van dit boek is verre van theoretisch en „doceerend" maar „existentie-meedeeling."

over de zondevergeving, 3) de zonde: het christendom modo ponendo op te geven, het voor onwaarheid te verklaren. ANTICLIMACUS heeft telkens behoefte nu niet enkel zich tegen het aesthetische of de speculatie te keeren, ja, ook dat doet hij en het zijn altijd weer dezelfde bezwaren, maar ook tegen de kerk en de bestaande christenheid; voorbeelden zijn niet noodig te noemen, ze liggen voor het grijpen; we memoreeren het hier enkel.

Vertwijfeling is de ziekte tot den dood, maar toch ook ligt er een geneesmiddel in. Hij had zijn boek, dat de „radicale kuur" zou prediken, al gereed (Oefening in het christendom), maar wil het nog eenigen tijd laten liggen; eerst geeft hij nog enkele „altaarredenen" uit, waarin hij, nu de zonde tot in haar diepte gevoeld is, de verzoening zal prediken.

Maar daar „Oefening in het christendom" uit denzelfden tijd is als, en behoort bij „Ziekte tot den dood", en hij zelf in zijn dagboeken de lijn aangaf: eerst het strenge en dan de verzoening, de troost, zoo willen we deze redenen gelijk met de na „Indövelse" verschenen altaarrede behandelen.

Een jaar na zijn „Ziekte tot den dood" gaf hij in Sept. 1850 zijn klassiek geworden „Oefening in het christendom door ANTICLIMACUS, uitgegeven door S. KIERKEGAARD". Hier dreigen de wolken niet meer, die den orkaan aankondigen, maar begint het reeds te stormen, al is de uitbarsting nog te keeren. De pseudoniem heeft „den eisch tot het christenworden op de hoogte der idealiteit gebracht." „Maar de eisch „moet uitgespoken, getoond en gehoord worden, christelijk „mag er niet afgeslagen worden van den eisch, noch mag hij ver„zwegen worden — hetgeen men doet inplaats van een belij„denis aangaande zich zelf af te leggen. De eisch moet ge„hoord worden: en ik versta het gezegde als alleen tot mij

„gezegd — dat ik moest leeren niet alleen heen te vlieden tot „de „genade”, maar zoo tot haar te vluchten, dat ik de „genade” kan gebruiken”; zoo schrijft KIERKEGAARD in zijn voorwoord, waarmee hij den pseudoniem inleidt.

Zoo eenvoudig als hier de hoofdgedachte is, zoo schitterend is de uitwerking. We willen dan ook niet trachten een resumé van de drie deelen, waarin Indövelse verdeeld is, te geven; het geweldige gaat daarbij toch verloren, en van het eigenlijke krijgt men geen indruk. Hoe verleidelijk het ook is stukken af te laten drukken, opdat men toch iets er van hoore, zoo weinig verleidelijk is het toch ook weer, omdat we het zouden moeten vertalen. Maar we willen die eenvoudige hoofdgedachte, — de moeilijkheid ligt hierin om werkelijk tot CHRISTUS te komen — kort schetsen, opdat we weten, wat hij tot opwekking en verinnerlijking predikt; in welken zin hier de eisch tot de ideale hoogte wordt „opgeschroefd”.

„Komt herwaarts tot Mij, allen, die vermoeid en belast zijt, en Ik zal u rust geven”, is het thema van den eersten bundel; het motto toont ons den geest en strekking: „procul, o procul este profani.” Het roept ons toe: weet wat ge doet, als ge op de noodiging komt, want als ge komt om hulp gevloden, dan wordt u een halt toegeroepen: het is de noodigende zelf; CHRISTUS in *zijn vernedering* heeft 't gesproken. Laten de 18 eeuwen ons nu niet misleiden, zij bewijzen ons niets; de historie bewijst ons niet, dat die mensch JEZUS God was en kan het ons niet bewijzen. CHRISTUS is object van het geloof (S. V. XII 24—29); op gelijktijdigheid komt het aan. De vernederde Christus heeft het gezegd, „de geringe mensch „geboren uit een verachte maagd; Zijn vader een timmerman, „verwant met ander eenvoudig volk, van de laagste klasse; „de geringe mensch, die daarenboven (wat zeer natuurlijk

„juist olie op het vuur is) zeide, dat Hij God was" (35). „Dus „de geringe, arme mensch, met twaalf arme discipelen uit de „eenvoudigste klasse van het volk, een tijd lang voorwerp „van nieuwsgierigheid, maar later slechts in gezelschap van „zondaren, tollenaren, melaatschen en bezetenen; het „gold eer, leven en goed, in ieder geval (die straf weten we „was er op gesteld) uitgeworpen te worden uit de synagoge, „als men zich slechts liet helpen door Hem — komt *nu* her- „waarts tot Hem, allen die vermoeid en belast zijt!" Als ge u laat helpen, dan wacht u uit de gemeenschap uitgestooten te worden, dag in dag uit gehoond, bespot te worden, misschien het leven te verliezen. Wekt 't geen ergernis : *Hij* wil u helpen ? Wekt het geen ergernis : Hij zeide God te zijn ? Het halt! na de noodiging is de mogelijkheid van ergernis (38).

Hoe komt het, dat bijna niemand gehoor geeft aan de noodiging ? Och, zegt hij, had de noodigende 1° er uit- gezien zooals de zuiver menschelijke voorstelling van mede- lijden zijn gestalte zou willen vormen en 2° had hij de zuiver menschelijke voorstelling gehad van wat 's menschen ellen- digheid is: dan was dat wel niet gebeurd. Aan die zuiver menschelijke voorstelling beantwoordend, wordt hij gepredikt door de predikanten en de menigte wordt geroerd. Maar het *goddelijke* medelijden is *letterlijk zich één maken met den ellendigste;* in de kerk is men daar ook geroerd over, doch als men het in de *werkelijkheid* ziet, barst men in lachen uit! De goddelijke voorstelling van onze ellende is: de zonde is 's menschen verderf — is dit alles niet een ergernis voor den natuurlijken mensch ? „Maar met die noodiging is het christen- „dom niet, zooals de predikant het huilend en onwaar „introduceert, in de wereld gekomen als een pracht-exemplaar „van milde troostgronden — doch als *het absolute*" (59). Onder dit christendom in strengsten zin moet men zich

verootmoedigen. Dit is de eisch der wet, de schrikaanjagende taal der wet, want 't is alsof een mensch uit eigen kracht zich aan CHRISTUS moet houden. Of er meer van hem gevraagd wordt, dat zal God hem wel laten verstaan, maar van ieder wordt geëischt, dat hij zich oprecht voor God zal verootmoedigen onder de eischen der idealiteit. Hoe komt een mensch er dan toe het christendom aan te nemen? Het zondebewustzijn dwingt hem ertoe (en van den anderen kant de genade), en in hetzelfde oogenblik verandert het christelijke in louter mildheid, genade, liefde en barmhartigheid. „Slechts „in het zondebewustzijn is de toegang, langs een anderen weg „erin te willen komen, is majesteitsschennis tegen het christen„dom" (64/5).

De tweede bundel: „Zalig, die aan mij niet geërgerd wordt", ontleedt de ergernis. De mogelijkheid van ergernis is als het staan op een tweesprong: òf men komt tot geloof òf tot ergernis, maar men komt nooit tot het geloof, dan van uit de mogelijkheid der ergernis. De ergernis wordt gewekt door CHRISTUS, den Godmensch. „De speculatie meende „natuurlijk den Godmensch te kunnen begrijpen — dat kan „men van haar begrijpen; want de speculatie neemt de be„paling van tijdelijkheid, gelijktijdigheid en werkelijkheid „weg van den Godmensch .... Neen de *situatie* hoort mee „tot den Godmensch, de situatie, dat een enkel mensch, „die naast u staat, de Godmensch is. De Godmensch is niet „de eenheid van God en mensch; een zoodanige terminologie „is diepzinnige oogenverblinding. De Godmensch is de een„heid van God en een enkel mensch" (79). Ergernis is er en was er ook reeds bij de discipelen, òf over Zijn hoogheid òf over Zijn geringheid; en ten slotte is er ook ergernis over JEZUS, die in conflict komt met het bestaande, dat nu door allen vergoddelijkt wordt. CHRISTUS wordt door K. als para-

digma gesteld ; het christelijke *tegenover* het wereldsche, niet als een comparatief daarvan (cf. 106). Scherp stelt hij het christelijke, dat zich aan Christus, het Voorbeeld, oriënteert, tegenover de christenheid zooals hij die ziet, waar het „christelijke" en het wereldsche niet gescheiden zijn, doch waar het christelijke een fatsoenlijke wereldsgezindheid geworden is, waaruit de ergernis is verdwenen : dat is heidendom.

Met een derden bundel besluit hij zijn werk : „En ik, „zoo wanneer ik van de aarde zal verhoogd zijn, zal „ze allen tot mij trekken" (Joh. 12 : 32). De genade staat op den achtergrond ; de voorwaarden worden onderstreept. Christus, het Voorbeeld, sprak deze woorden in Zijn vernedering. De volgeling is ook in de vernedering, maar zijn blik is gericht naar de hoogten ; het begin echter is altijd in de diepte, waar de mensch door God voortdurend wordt beproefd. Het christendom of Christus is niet het vreeselijke, maar dat *wij* volgelingen van Christus moeten zijn, en dat moeten toonen in *deze wereld* (cf. 182). De kerk is altijd strijdend, hier op aarde nooit triumpheerend ; zoo blijft de navolging : lijden. Het christendom en de christelijke waarheid zijn niet een resultaat, dat men kant en klaar kan aannemen ; neen, het is *leven*, het is een weg, welken we gaan moeten; zoo blijft het dus lijden en strijden. Bewonderaars wil Christus niet, want die houden het christelijke persoonlijk buiten zich, zij zien er aesthetisch op vanuit de verte ; Christus vraagt navolgers.

Kierkegaard heeft nu de idealen in hun hoogheid getoond ; maar niet als een waarheidsgetuige, neen, pseudoniem zijn de boeken uitgegeven. Hij staat niet op de hoogte van Anti-Climacus ; daarom mag hij zelf zoo niet spreken ; hij staat er als een strevende tegenover. Hij mag niet spreken in den eersten persoon. Ach, zegt hij, ik ben geen christen in dien

buitengewonen zin — ik breng het maar tot gansch eenvoudig een christen te zijn.[1])

Tegenover het ideaal staat hij als een „dichter", „een ongelukkige minnaar". Maar nu is het gehoord; nu kan de christenheid zich aan dien idealen maatstaf meten; nu is de genade niet ijdel gemaakt, de moeilijke weg erheen is getoond en wat zal de uitwerking zijn? Heftig had zijn protest geklonken tegen de bestaande christenheid, tegen de Deensche kerk. Wat zal het antwoord zijn? Zou men wakker geschud zijn; zou er inkeer, verinnerlijking door zijn bewerkt?

Eigenlijk wacht KIERKEGAARD slechts op het antwoord van één man, van bisschop MYNSTER. Wat zou deze zeggen van het christelijk ideaal, zooals het hier was voorgesteld; wat zou hij zeggen van de bestaande christenheid in verhouding tot dat ideaal? Zou hij den afstand willen erkennen?

Waarom was hem zooveel aan het oordeel van bisschop MYNSTER gelegen? Tot hem, die nu aan het hoofd der kerk stond, die voor KIERKEGAARD de representant van het bestaande was, had hij altijd met bewondering opgezien. Was hij niet opgevoed met de preeken van MYNSTER; bewonderde hij diens welsprekendheid, diens psychologischen zin en het zich richten tot den enkele niet; was deze niet in vele dingen zijn vertrouwde raadsman geweest; maar bovenal — was MYNSTER niet de predikant zijns vaders? Er was een band van piëteit, en piëteit is een sterke band in KIERKEGAARD's leven. Maar naast zijn bewondering voor MYNSTER, zag hij in hem, den met eer beladene, den met titels en ridderorden versierde, sterk uitkomen het verschil met de apostelen, de discipelen van den lijdenden CHRISTUS. En was het

---

1) E. P. 1849, 291.

door hem geteekend ideaal van de navolging van dien Man van smarte in Zijn vernedering, was het niet de consequentie, die hij uit MYNSTER's eigen prediking getrokken had ? Wat zou deze nu antwoorden op de vraag, die „Indövelse” aan de christenheid stelde ? Zou hij erkennen, dat dit de ideale waarheid was, zou hij openlijk durven toestemmen, dat de christenheid verre beneden het ideaal stond ? KIERKEGAARD heeft er werkelijk op gehoopt ; hij heeft niets vuriger begeerd, dan dat MYNSTER zou erkennen, dat zijn christendom, zijn prediking, bovenal zijn levenswijze een verflauwing van het ware christendom was. Dan zou zijn doel bereikt zijn. Maar MYNSTER was geërgerd; „dat boek (Indövelse) heeft me zeer „verbitterd, dat is een onheilig spel met het heilige” zeide hij (cf. E. P. 1850, 314 vv.) tegen PAULLI. Als dat K. ter oore komt, gaat hij naar MYNSTER, maar als hij dan zegt, dat hij meent, dat MYNSTER hem terecht wil wijzen, antwoordt deze, dat hij daar geen recht toe heeft[1]) : „ik heb er niets tegen, dat iedere vogel zingt zooals hij gebekt is.” Maar in het verdere gesprek zegt hij toch wel, dat „K. geen nut van zijn werk zal hebben” en dat hij „de eene helft als een aanval op MARTEN- „SEN, het andere deel als tegen hem zelf” beschouwt. Zoo kwam het verwachte, het gehoopte antwoord niet. Dat was een vreeselijke slag voor KIERKEGAARD, maar hij schrijft verder ; hij heeft nog iets te zeggen, nu kan hij naderen tot den voet van het altaar.

Kort na „Ziekte tot den dood” gaf hij „Drie redenen bij den altaargang op Vrijdag” uit: „De hoogepriester, de tollenaar en de zondaar” ; na „Indövelse” verscheen „Een stichtelijke rede” en in 1851 „Twee redenen bij den altaargang op Vrijdag”. Hier komt het troostwoord, hier getuigt hij van de ge-

---

1) Ofschoon MYNSTER tegen PAULLI gezegd had het te zullen doen.

nade, hier bij het altaar vindt hij in waarheid zijn „rustpunt", kan hij het door den strijd vermoeide hoofd nederleggen. Daar komt hij tot Hem, „die in alle dingen gelijk als wij is verzocht geweest, doch zonder zonde", den Hoogepriester, die in onze plaats treedt, die plaatsvervangend voor ons lijdt. „Als de „straffende rechtvaardigheid hier in de wereld of ginds in „het oordeel de plaats zoekt, waar ik zondaar met al mijn „schuld sta, met mijne vele zonden — dan treft zij mij niet; „ik sta niet meer op die plaats . . . een ander staat in mijn „plaats; ik sta verlost naast een ander, aan de zijde van „Hem, mijn Verzoener, die Zich gansch in mijn plaats stelde: „heb dank daarvoor, Heer Jezus Christus!" (S. V. XI, 259).

In de rede na „Indövelse" over de zondares (Lucas 7 : 37 vv.), komt het nog sterker uit, daar heet het: wij hebben een troost, dien zij niet had, al hooren wij de vergeving niet uit Christus' eigen mond; wij hebben Zijn dood, die alles verandert; nu is Christus niet enkel ons Voorbeeld meer, maar ook onze Verzoener; Zijn dood is de genoegdoening; het pand, dat onze zonden vergeven zijn. De met Christus levende wist de belofte: Hij *wil* het doen; wij hebben den troost: Hij heeft het gedaan, Hij heeft Zich in den dood gegeven voor onze zonden (S. V. XII 258).

Het hoogtepunt bereikt hij in die laatste twee redenen bij den altaargang (Aug. 1851); hier bereikt hij het eind van zijn langen weg. „Een trapsgewijs voortschrijdende schrijvers- „werkzaamheid, die met Enten-Eller begon, zoekt hier haar „beslissend rustpunt aan den voet van het altaar, waar de „schrijver, die zich persoonlijk zelf het meest van zijn on- „volkomenheid en schuld bewust is, geenszins zich een „waarheidsgetuige noemt, maar slechts een eigen soort „dichter en denker, die zonder autoriteit niets nieuws te „brengen had, maar het oerschrift der individueele, humane

„existentie-verhouding, het oude, bekende, en van de vaderen „overgeleverde nog eenmaal wilde lezen, zoo mogelijk op „innerlijker wijze” (voorwoord). Hier is het niet meer God „liefhebben, maar „door God geliefd” (voorwoord).[1])

„Maar dien weinig vergeven wordt, die heeft weinig lief” (Luc. 7 : 47), is de tekst der eerste rede. Oordeel en troost liggen in deze woorden; dit is het oordeel der liefde : de liefde werd niet geliefd. „Wordt u slechts weinig vergeven, het is omdat ge slechts weinig liefhadt” (S. V. XII 274). „Uwe zon- „den zijn u vergeven, maar er is iets in u, dat maakt, dat gij „verneemt, dat ze u niet vergeven zijn.” Dat is het vreeselijkste oordeel. Maar het is ook een troostwoord; het woord zegt niets omtrent de goddelijke liefde, maar slechts over de onze, Gods liefde is onveranderlijk (277).

Maar wordt de vergeving der zonden dan verdiend? „O „neen. In hetzelfde evangelie iets eerder (vs. 42) spreekt „CHRISTUS over twee schuldenaren, van wie de een veel, de „ander weinig schuldig was, en beiden vonden vergeving — „Hij vraagt : wie van deze twee zal hem meer liefhebben? en „het antwoord is : wien Hij het meeste heeft kwijtgescholden. „Zie toe, dat wij toch niet komen in die onzalige streken „van het verdienstelijke, maar dat alles binnen de liefde blijve. „Als gij veel liefhebt, wordt u veel vergeven — en als u „veel vergeven is, hebt gij veel lief. Ziehier de zalige terug- „keer der verlossing tot de liefde” (S. V. XII 277/8).

De tweede rede behandelt 1 Petr. 4 : 8. „De liefde zal me- nigte van zonden bedekken.” CHRISTUS’ liefde bedekt de menigte der zonden; Hij staat met Zijn heilig lichaam voor ons „al werd zoo de rechtvaardigheid razend, wat wil ze meer : hier is voldoening” (ib. 287). Hij bedekt onze zonden

1) P. C. KIERKEGAARD meende, dat die twee juist het verschil tusschen zijn broeder en hem waren.

met Zijn dood. Wordt van den preekstoel Zijn leven verkondigd; door het altaar Zijn dood, Zijn dood voor onze zonden. „O veilige schuilplaats voor den zondaar, o zalige schuil-„plaats, vooral na eerst geleerd te hebben, wat het wil zeggen, „als het geweten aanklaagt, en de wet oordeelt, en de recht-„vaardigheid straffend vervolgt, dan: vermoeid tot ver-„twijfeling toe, rust te vinden in de eenige bescherming, „welke te vinden is" (S. V. XII 289). „CHRISTUS geeft Zich „zelf tot bescherming; dat zijn niet eenige troostgronden, „welke Hij geeft, niet een leer, welke Hij u meedeelt; neen „Hij geeft u Zich zelf."

KIERKEGAARD staat op het hoogtepunt en wijdt deze redenen, nu niet als vroeger aan de nagedachtenis zijns vaders, maar aan „een ongenoemde, wier naam eenmaal genoemd zal worden", en met dit geschrift wordt aan haar de geheele schrijverswerkzaamheid opgedragen, aan haar REGINE OLSEN, die door Gods leiding hem zijn taak had gewezen, al was het ook ten koste van zijn levensgeluk. En aan het slot van het voorwoord spreekt hij, nu staande bij het altaar der verzoening, zijn liefde uit — voor het volk en het land, welks toestand hij toch zoo donker inzag en ook zoo had gegispt.

KIERKEGAARD staat aan het altaar; het doel is bereikt. Nu overziet hij zijn schrijverswerkzaamheid, hij wil in „Over mijn schrijverswerkzaamheid"[1]) (1851) laten zien, dat hij hier altijd op aan heeft gestuurd, hoe hij van het begin af aan een religieus doel najaagde, slechts één ding wilde.

KIERKEGAARD staat aan het altaar; hij wacht op het antwoord.

---

1) Niet te verwarren met het „Gezichtspunt".

HOOFDSTUK XI

De uitbarsting

KIERKEGAARD heeft gesproken ; hij wacht nu op antwoord. Zijn dagboeken toonen ons, hoe de toestand der christenheid hem voortdurend bezighoudt ; steeds donkerder wordt zijn blik ; steeds grooter zijn verwijdering van MYNSTER ; hij voelt dit met smart. Alles prikkelt hem, voortdurend ergert hij zich, zoo over GRUNDTVIG, zoo over R. NIELSEN, die eens zoo dicht bij hem had gestaan, van wien hij gehoopt had, dat deze zijn taak zou voortzetten ; maar nu voelt hij NIELSEN steeds verder van hem verwijderd. MARTENSEN's dogmatiek — en het is geen wonder — ergert hem buitengemeen ; aan dezen kan hij niets goeds meer vinden ; en moest het hem ook niet hoog zitten, dat die speculeerende, medieerende professor, die alles begrijpen wilde, zoo uit de hoogte en kleineerend sprak over KIERKEGAARD's werken, die hij erkende niet eens gelezen te hebben ?[1]) Zijn critiek op de christenheid, de predikanten en kerk wordt steeds scherper, steeds hartstochtelijker. Doch uiterlijke reformatie wil hij niet ; heftig keert hij zich daar tegen als RUDELBACH in hem een medestrijder tegen de staatskerk en voor zijn vrije-kerken-ideaal denkt te vinden — neen, christendom is innerlijkheid.

Getrengheid, wetsprediking, navolging wil hij, om hem heen is 't alleen evangelie en nog eens evangelie ; maar men wake toch voor het verdienstelijke, waarin de middeleeuwen zoo vast zaten. De navolging wekke geen werkheiligheid, ze zij tot het leeren van ootmoedigheid en een drang tot genade.[2]) Men

1) Cf. E. P. 1850, 383 en S. V. XIV 15 noot, uitg.
2) Cf. E. P. 1851, 121.

moet nooit vergeten, dat LUTHER met zijn „door hét geloof alleen" polemisch optrad, dat hij correctief was. Wat KIERKEGAARD wil, is ascese (als correctief), afsterven, lijden om des geloofs wil.[1]) Scherp moet het Godsrijk tegenover de wereld als niet van deze wereld gesteld worden, het mag niet een hybridisch karakter dragen. Doch bovenal wil hij: weg met alle waan- en schijnchristendom; pas op voor het aesthetische; existentieel moet ons christendom wezen, geen doctrine. Waar en waarachtig voor God zij de mensch; naar het praktische, het handelend leven wijst hij.

De christenheid is een zinsbedrog geworden, ze is onwaar; KIERKEGAARD's eisch is voortdurend: eerlijkheid, oprechtheid voor God. Eerlijk moet men nu ook erkennen dat het ware christendom niet meer verkondigd wordt.

Machtig had hij in „Indövelse" tot zijn tijd gesproken; wachtend op het antwoord wil hij het nog eens herhalen en doet dit in zijn „Zelfbeproeving"[2]) (Sept. 1851) op inniger wijze en ook in „Oordeelt zelf" (1851/2), dat eerst na zijn dood in 1876 door zijn broeder werd uitgegeven. Hier vinden we eenvoudig, klaar en kort wat hij wil; deze beide beveelt hij den tijd aan om zich zelf te beproeven; — och dat men dan toch erkende den afstand, waarop men leefde van het waarachtige christendom! Weet waar ge staat en dat ge er nog lang niet zijt!

Nog wacht hij en wat zal zijn tijd antwoorden? Wat zal MYNSTER zeggen? Zal hij dan eindelijk bekennen? Had KIERKEGAARD dit hem in zijn „Zelfbeproeving" niet gemakkelijk gemaakt?

---

1) Dat wie *niet* lijdt voor het christendom daarom *niet zalig* zou worden is geenszins zijn meening, cf. S. V. XII 473.

2) Het eerste deel van dit werkje vindt men vertaald in de Keur uit K.'s werken. Men leze dit stuk, het is echt KIERKEGAARDSCH.

Onrustig is zijn gemoed, zijn zenuwgestel trillend in groote spanning. Heftige aanvallen schrijft hij bladzijde aan bladzijde in zijn journalen. We willen deze niet als Höffding[1]) verdogmatiseeren; we moeten hier vooral bedenken, wat Kierkegaard zelf in dezen tijd schrijft, dat nl. een correctief nooit normatief voor anderen is,[2]) en dat iedere nieuwe generatie weer het tegenovergestelde als correctief noodig heeft.[3]) Kierkegaard geeft hier geen theorie over de verwording van het christendom, over de oorzaken der verwekelijking en verwereldlijking, die haar grond in de vrouw en het huwelijk zouden hebben (cf. Höffding).

De krater begint te werken, de hartstocht naar waarachtigheid uit zich steeds krachtiger. Overal, waar hij ziet, dat Godsrijk en wereld vermengd zijn, daar valt hij aan, om daartegenover het christendom als niet van deze wereld te prediken. Die vermenging en haar schadelijke gevolgen voor het koninkrijk Gods aanschouwt hij, als hij ziet op de kerstvieringen en doopplechtigheden; op al die gehuwde predikanten, die vóór alles gebonden zitten in aardsche verhoudingen; op het brood-christendom, ja waar niet al.

Wil Kierkegaard reformeeren? Neen, hij is geen waarheidsgetuige. Hij ziet het ideaal, hij ziet Christus, hij ziet de apostelen, der wereld ongelijkvormig, en — daartegenover de werkelijkheid rondom hem, de christenheid. Voortdurend stelt hij ze tegenover elkaar, alles orienteerend aan de heiligheid Gods. Hij ziet dat in de christenheid geen streven naar dat ideaal is; dat men er al meent te zijn. Men beschouwe het christendom niet als leer, maar als sfeer van existentie, men

1) Cf. Höffding, S. K. 146—151.
2) E. P. 1852, 217.
3) E. P. 1853, 308.

streve om er in te existeeren, al bereikt men de hoogte ook niet. Zoo komt ook hier zijn prediking van navolging, correctief gesteld tegenover het slechts van genade willen hooren, neer op de grondgedachte, die we reeds zoo dikwijls bespraken, maar die nu zich ook in het christendom openbaart: wij zijn in het worden, het christendom is in *worden*, het is dus een streven voor ons, geen toestand.[1]) De navolging ligt in het worden, de genade in het zijn. Het is weder de oude tegenstelling tusschen HERACLITUS en de ELEATEN.

KIERKEGAARD ziet het gevaar dat er in de enkele genadeprediking ligt; het Lutherdom is nu, LUTHER misbruikend, geworden tot rust, de rust van den dood, geesteloos, verkild. Hij wil het leven; daarom moet nu het „worden", het streven naar voren worden gebracht, opdat we op den weg komen naar het waarachtige „zijn". Komen wij menschen wel ooit uit het „worden", het streven?

KIERKEGAARD wacht; zijn gedachten keeren altijd weer tot MYNSTER terug, ja wel met piëteit, maar scherp den afstand gevoelend, de kloof die hen scheidde; het broeit, maar de brand slaat niet uit — totdat een enkel woord van MARTENSEN het alles in lichte laaie zal zetten.

Den 30sten Jan. 1854 sterft bisschop MYNSTER. Den Zondag voor zijn begrafenis houdt MARTENSEN de gedachtenisrede, waarin hij hem eert als „een waarheidsgetuige, een van de „echte getuigen der waarheid," een lid „van de heilige keten „van waarheidsgetuigen, welke zich van af de dagen der apos„telen tot op heden uitstrekt." Men vindt de rede schitterend; MARTENSEN heeft MYNSTER „een schoon en waardig monument opgericht." Doch voor KIERKEGAARD is 't verschrik-

---

1) In SCHLEIERMACHER'S dogmatiek acht hij de fout, dat het religieuze voor SCHL. voortdurend een *toestand* is, dat SCHL. alles voorstelt in het *zijn*, cf. E. P. 1850, 37/8.

kelijk, vooral nu Martensen er nog bij durft voegen : „een „waarheidsgetuige niet enkel in woord en prediking, maar „in daad en waarheid." Zoo wordt dan de titel, die enkel hem siert, die spot en hoon, vervolging en marteldood verduurt, toegezwaaid aan Mynster, den algemeen bewonderde, den man, die zich in de wereld zoo thuis gevoelde, die eer en rijkdom ontvangen had, die geridderd ging in het fluweel ! Zoo is dan door Martensen eindelijk het antwoord gegeven, het antwoord, waarop Kierkegaard zoo hartstochtelijk wachtte — maar anders dan zijn ziel had begeerd. Kierkegaard's gansche prediking wordt officieel terzijde gelegd ; zijn gansche prediking, al zijn strijd is vergeefs geweest : Mynster een waarheidsgetuige, Mynster het ideaal !

Nu barst de bom, nu zijn de sluizen opengestooten, de sluizen, die zijn hartstocht zijn vollen verschrikkelijken loop zullen laten gaan. En toch, dat is het wonderlijke bij Kierkegaard ; naast den bijna vertwijfelden hartstocht van een gewonde ziel, wederom berekening en taktiek. Hij blijft dialecticus, hij blijft ironicus, majeuticus ; ook zijn roekeloosheid, zijn mateloos hartstochtelijke uitvallen zijn berekend. Hij drijft gewild alles op de spits — om opmerkzaam te maken. Beide zijden moeten we in het oog houden ; we mogen niet alles langs één dezer wegen willen verklaren. Het is een noodkreet, een tragisch einde, maar het is ook en bovenal een gewilde storm, een tempelreiniging, daarom gewild roekeloos, om alle kwaad uit te branden — en zoo zien we „het zuiverende van zijn strijd."[1])

---

1) Eenige uitdrukkingen van Prof. la Saussaye (in zijn Christ. Leven II 316) nam ik met opzet hier over. Men ziet, hoe ook Prof. L. S. deze beide zijden gevoeld heeft, al stelt hij ze voor zoover daar uit zijn woorden is op te maken, niet zoo sterk als twee lijnen tegen over elkander. Maar tegenover de uitspraak : „K. mist in deze de zedelijke kracht van de daad", moet gesteld

Slechts kort willen we den strijd beschrijven.[1]) Als antwoord op MARTENSEN'S uitspraak schrijft KIERKEGAARD een geweldig artikel: was bisschop MYNSTER een „waarheidsgetuige", „een van de echte waarheidsgetuigen" — is dat waarheid? (cf. S. V. XIV 5 ev.). Neen, MYNSTER verzweeg het meest-beslist christelijke, dat ons leven tot een inspanning maakt, ons verhindert het leven te genieten, nl. het afsterven, den vrijwilligen afstand, zich zelf te haten, te lijden voor de leer enz. MYNSTER een waarheidsgetuige? Neen, een waarheidsgetuige dát is „een man wiens leven van het begin „tot het einde onbekend is met alles, wat genot heet, . . . „daarentegen van het begin tot het einde ingewijd in alles, „wat lijden heet, . . . in dat gene, waarover zelden onder „menschen gesproken wordt, omdat het zelden voorkomt, in „innerlijken strijd, in vreezen en beven, in sidderen, in aan„vechting, in zielsangsten, in geesteslijden en bovendien ver„zocht in alle lijden, waarover meer in de wereld gesproken „wordt. Een waarheidsgetuige, dat is een man, die in armoede „getuigt van de waarheid, in geringheid en vernedering, zoo „miskend, gehaat, veracht, bespot, gehoond, uitgelachen — „het dagelijksch brood heeft hij misschien niet altijd gehad, „zoo arm was hij, maar het dagelijksch brood der vervolging „ontving hij rijkelijk iederen dag; voor hem was er nooit

---

worden, dat K. de daad, waarover hier gesproken wordt, *niet gewild* heeft. Voor wat hij wèl wilde, heeft K. de zedelijke kracht van de daad gehad en ook getoond in zijn leven.

1) De bronnen vindt men in S. V. XIV en E. P. 1854/55, verder verwijs ik naar de studie van N. TEISEN „Kort Indlaeg i Sagen mellem S. KIERKEGAARD og H. L. MARTENSEN 1884. Wat de vertalingen dezen tijd betreffend aangaat, wijs ik op S. K. „Angriff auf die Christenheit Uebers. von A. DORNER u. Chr. Schrempf". Mevr. LA SAUSSAYE gaf in de Nieuwe Keur vele stukken aan dezen tijd ontleend, pag. 256—slot (uitgezonderd 279—297). Wie een uitvoeriger uiteenzetting van het verloop van den strijd begeert, leze MONRAD S. K. 1909, pag. 100—132.

„promotie of bevordering, tenzij omgekeerd, schrede voor „schrede naar beneden. Een waarheidsgetuige, een van de „echte waarheidsgetuigen, dat is een man, die gegeeseld, „mishandeld wordt, gesleept van de eene gevangenis naar „de andere, en ten slotte — de laatste promotie, waardoor „hij opgenomen wordt in de eerste klasse der christe- „lijke rangordening, onder de echte waarheidsgetuigen — „zoo ten slotte (want PROF. MARTENSEN spreekt over echte „waarheidsgetuigen) ... gekruisigd of onthoofd of verbrand „of op een rooster gebraden, zijn doode lichaam door beulen „weggeworpen op een afgelegen plaats, onbegraven — zoo „wordt een waarheidsgetuige begraven! — of verbrand tot „asch en weggeworpen wordt voor alle winden, dat ieder spoor „van dat „uitvaagsel", zooals de Apostel zegt dat hij ge- „worden is, uitgewischt zal worden.

„Dat is een waarheidsgetuige, zijn handel en wandel, zijn „dood en begrafenis — en bisschop MYNSTER, zegt PROF. „MARTENSEN, was een van de echte waarheidsgetuigen" (ibid. 7 en 8).

Maar, en dit houde men bij de beoordeeling van KIERKEGAARD's daad in het oog, hij liet het artikel liggen; hij wilde niet door een openlijken aanval tegen MARTENSEN invloed hebben op de benoeming van den nieuwen bisschop, waarvoor MARTENSEN ook een candidaat was.[1]) Eerst als MARTENSEN eenigen tijd den bisschopszetel heeft ingenomen, 18 Dec. 1854, publiceert hij zijn protest, met een nawoord, waarin hij zijn dank uitspreekt, dat dit teruggehouden is zoolang de bisschop leefde, het was zijn wensch, dat MYNSTER eerst „met volle muziek begraven zou worden", en voor het

1) Tegen diens candidatuur was heftige oppositie; Koning FREDERIK VII steunde met alle kracht den anderen candidaat PROF. CLAUSEN.

gedenkteeken zou nu wel alles zijn ingekomen. Hij schaadt hem dus niet meer.

Nu is de strijd losgebrand. Natuurlijk trof KIERKEGAARD het verwijt, dat hij op een doode had willen smalen, wat toch gansch niet in zijn bedoeling lag. Alleen RASMUS NIELSEN zag er „een goede daad” in, een daad in dienst van het christendom. Van vele kanten werd hij aangevallen; heftig werd er gestreden met grof geschut van beide zijden; niet enkel van KIERKEGAARD's kant. Maar we willen hier dezen strijd, gevoerd in dagbladartikelen, niet stap voor stap nagaan. De strijd was hierover begonnen, of MYNSTER een waarheidsgetuige was; maar spoedig wordt het terrein van aanval breeder. MYNSTER zag hij als representant van het bestaande, als type van den geestelijken stand; zoo richt hij nu zijn aanval op alle predikanten . . . die zouden waarheidsgetuigen zijn! Nu regent het aanklacht op aanklacht, en zijn stelling is — hij heeft er maar één tegenover de 95 van LUTHER —: „het N. T.isch christendom bestaat niet” (S. V. XIV 45 v.). Zijn geduchte aanval op alles, want niets deugt in zijn oogen, niets kan, gemeten aan den heiligen maatstaf, bestaan, is echter niet als van een spotter „wiens strijd steeds mislukt, omdat God niet met hem is.” Hij weet zich een geesel in de hand des Allerhoogsten, gebruikt in vreezen en beven (S. V. XIV 259). Wat hij dan wil? *Eerlijkheid.* Hij wil niet gestrengheid tegenover mildheid, neen eerlijkheid (ibid. 52 vv.). Weg met alle zinsbedrog: eerlijkheid.

Hartstochtelijk[1]) kampt hij, en zoo laat hij zich vervoeren tot het zeggen van dingen, die een persoonlijk stempel dragen en den strijd ontsieren; en toch — het is die tweeheid in zijn natuur — wordt hij niet door zijn hartstocht geheel

1) Het is een bom, die springt, zegt hij zelf E. P. 1855, 596, de uitwerking is ook niet-berekend.

meegesleept, maar zien we hem zijn aanval berekenen. Hij weet precies, hoe de opeenvolging zijner aanvallen zijn moet om zijn doel te treffen, zoodat er continuiteit is in de reeks artikelen. Hij kiest een oogenblik, waarop hij zegt, nu is het de tijd, dat ik zeggen moet, wat gezegd moet worden en hij geeft (26 Mei 1855) zijn vlugschrift uit: „Dit moet gezegd „worden, zoo zij het dan gezegd": „Wie ge ook zijt, wat uw „leven verder ook is, mijn vriend — daardoor dat gij nu niet „meer (wanneer gij het anders tot nu toe gedaan hebt) aan „de publieke godsdienstoefening deelneemt, zooals ze nu is „(met de bewering het N. T.ische christendom te zijn): daar„door hebt gij voortdurend één en 'n groote schuld minder; „gij neemt er niet aan deel God voor den gek te houden door „N. T.isch christendom te noemen, wat geen N. T.isch christen„dom is" (S. V. XIV 85).

De vraag wat christendom is, en daarmee ook de vraag van staatskerk en volkskerk moet beslist worden. Hij acht zich door God geroepen tot een beslissing te nopen, het koste wat het koste. Maar de strijd wordt lijdend gestreden; het is een wanhopige strijd, hij voelt zich een werktuig Gods, maar het is verschrikkelijk zoo door God gebruikt te worden. Hij lijdt als Jeremia; 't is of de vreeselijke aanklachten uit hem gepijnigd worden tegen zijn wil — ach hij heeft de menschen zoo lief, zelf is hij zoo ongelukkig.[1]) De laatste aanval tegen alle zinsbedrog, om de idealen hoog te houden, komt: „Het oogenblik" (Öieblikket). In deze vliegende blaadjes, „Het oogenblik" genaamd, vol satire, sarcasme en toorn, stijgen de aanklachten tot haar uiterste; steeds bijtender wordt de ironie; en toch moet ook hier zijn liefde zich uiten.[2]) Alles wordt op de spits gedreven, en het is wederom uit berekening,

1) Cf. E. P. 1854—55, 81, 143, 242.
2) Cf. o.a. „Du menige Mand" S. V. XIV 356 v.

uit dialectiek : majeutisch om opmerkzaam te maken op het zinsbedrog. Maar 't is ook de hartstocht, die hem voortjaagt om alles op te branden, de hartstocht der negatie, die al het bestaande wil verteren, alles wat niet absoluut is — en wat blijft er dan over ? Heilig—onheilig is de tegenstelling ; christendom en wereld staan scherp tegenover elkander. Hartstochtelijk het eeuwige, het oneindige begeerend, moet al het eindige worden verteerd ; zoo wordt de hartstocht die der ontkenning, pessimistisch, levensvijandig.

Dit zien we sterk in zijn Efterladte Papirer uit 1854/55. Men gebruike deze voorzichtig, men vatte niet alles direct en vooral niet dogmatisch op, alsof hier consequenties van zijn denken getrokken worden, een theorie geleerd, dat de voortplanting het booze is, waarbij het leven en de drang tot levensvernieuwing veroordeeld worden. Neen, in hartstocht drijft hij op de spits, in reactie tegen wat „men" voor christendom houdt. Tegenover „men", die zich zoo behagelijk in deze wereld gevoelt, uit hij zich pessimistisch : het leven is vreeselijk, de wereld is een tranendal, een strafgevangenis.[1]) Hoog daarboven ziet hij het christendom niet van deze wereld, even pessimistisch den mensch en de wereld beschouwend. Als dan het leven zoo vreeselijk is, zoo'n ellende, als de strijd, dien God ons oplegt zoo bovenmenschelijk is — wilt ge dan een kind in al dien jammer, al die ellende, in die strafgevangenis brengen ?[2]) Neen, een mensch onthoude zich, hij schuwe de voortplanting ; en dan hooren we hem telkens zeggen, dat het christendom het coelibaat eischt, dat de voortplanting zonde is, dat het huwelijk van God afvoert.[3]) Maar de ascese, welke uit deze papieren spreekt, de ontkenning van al het natuurlijke,

---

1) Cf. E. P. 1854/55, 102, 115, 351, 231.
2) Cf. o.a. 305, 337.
3) Cf. ibid. 305, 337 v., 313, 328 v., 357/8.

van alle leven, het is geen theorie ; het is een hartstochtelijk zich uitstrekken naar de eeuwige dingen ; niets mag meer tusschen den mensch en God staan ; het is de hartstocht, die al het eindige verteren wil. Doch het is tevens majeutiek. Majeutisch en hartstochtelijk zijn ook zijn „Oogenblikken", alles moet tot het uiterste gedreven worden, hij moet de alarmtrom slaan, de brandklok luiden, opdat men opmerkzaam worde op het zinsbedrog : de christenheid, opdat er eerlijkheid kome. Hier waagt hij zijn laatsten krachtigen aanval op het officieele christendom, „met de idealente gen het zinsbedrog". Zonder mededoogen wordt alles aangegrepen, wat aan den idealen maatstaf niet voldoet. Woest slaat de geestesreus om zich heen ; hij toornt niet meer, hij dondert — de dooven moeten hooren ! Maar vele „christenen" zijn buitengemeen fijngevoelig en gesteld op slechts heel voorzichtig omkleedde vermaningen, als er een oordeel over hun christendom geveld wordt; en om den vorm (!) sluit men de ooren voor een wekstem als van KIERKEGAARD, terwijl anderen juist bekoord worden door den pikanten vorm, van den vorm genieten en — de wekstem evenmin hooren. Zullen we deze „Oogenblikken" verdedigen ? Zullen we wijzen op Israels profeten, die toch ook dikwijls bar waren voor hunne tijdgenooten ? Of zullen we K. gaan critiseeren en bv. vragen, waar hij zich door hartstocht te ver liet meesleepen ; waar zulke krachtige middelen om opmerkzaam te maken niet meer gewenscht of niet meer geoorloofd zijn ; waar hij de perken te buiten gaat ? (maar altijd binnen de perken te blijven is toch ook niet ideaal !). We willen geen van beide. PROF. LA SAUSSAYE, die geen KIERKEGAARD-dweper is, noch hem wil annexeeren voor anti-kerkelijke politiek, maar critisch tegenover hem staat, vooral critisch tegenover deze laatste periode, zegt onmiddellijk na zijn bezwaren : „toch is het niet

„geraden voor zulke wekstemmen het oor te sluiten, omdat „KIERKEGAARD den vinger op een wonde plek legt, die aller- „wege in het protestantisme bestaat."[1]) Hiermede vereenigen we ons volkomen : het is niet geraden voor deze wekstemmen het oor te sluiten. Zullen we nu kort den inhoud dezer vlugschriften weer geven, opdat men er een indruk van krijge ? Wie ze kent weet, dat dit onmogelijk is. Men leze ze zelf.[2])

KIERKEGAARD voelt zich geen profeet of ziener — maar een politieagent, die de „crimineele misdaad" opspoort, waardoor men het christendom tot het omgekeerde van het N. T.ische christendom gemaakt heeft. Als een „brand-meester", die anders een zeer net en beschaafd man is, moet hij nu brullen, omdat er gevaar is (cf. S. V. XIV 231 v.) ; hij moet de brandklok luiden. Enkele titels spreken genoeg : „Het comfortabele en — bekommering over een eeuwige zaligheid" ; „Wij allen zijn christenen" ; „Indien wij werkelijk christenen zijn, is eo ipso het N. T. geen weg-wijzer meer voor de christenen, kan dat niet zijn" ; „Wil de staat in waarheid het christendom dienen, zoo schrappe ze de 1000 salarissen" (nl. der predikanten) ; „Waarheid en salaris" ; „Het officieele — het persoonlijke" ; „Het N. T.isch christendom — het christendom der christenheid" ; „Wacht u voor hen, die gaarne in lange kleederen gaan" (nl. de predikanten) ; „De confirmatie en het huwelijk, christelijk comediespel of wat erger is" enz. Tijdens deze hagelbui van sarcastische, vlijmende stukjes, geeft hij nog twee andere in het licht. In Juni 1855 het kleine : „Hoe CHRISTUS oordeelt over het officieele christendom." Waarom nu eerst het oordeel

---

1) Christelijk Leven II, 316.

2) Verscheidene voorbeelden vindt men in de Nieuwe Keur 256 enz. Ook in CHR. SCHREMPF, S. K. „Ein unfreier Pionier der Freiheit" 1907.

van Christus genoemd, daar dat toch beslissend is? Dat is zijn methode; het is met de christenheid een crimineele zaak en hij is de politie. Men heeft het christendom in poëzie veranderd, de navolging afgeschaft, men staat tot het christendom in phantasie-verhouding, het Voorbeeld is weggeworpen; men laat zoo ongeveer de middelmatigheid voor ideaal gelden. Toen heeft hij als dichter enkele idealen naar voren gebracht, maar de 1000 koninklijke ambtenaren (predikanten) merkten er niets van. Ten slotte werden die goede mannen ongeduldig, hij kwam hun te na; dat gebeurde met het artikel tegen Martensen over Mynster. Toen wierp de dichter de gitaar weg en kwam met het N. T. Zoo sprak hij nu als politieagent, in eigen naam, steeds beslister, totdat hij zeide, wat gezegd moest worden. Maar nu is het oogenblik gekomen, dat hij het oordeel van Christus moet laten hooren: het „Wee u, wee u, gij Schriftgeleerden en Pharizeeërs." Matth. 23 : 29—33 en Lucas 11 : 47, 48. Het oordeel van Christus luidt: „bloedschuld."

Het andere geschrift verplaatst ons in een geheel andere sfeer dan die van den strijd. Het is een preek over „Gods onveranderlijkheid", gehouden reeds in 1851, over den tekst, dien hij het eerst heeft gebruikt en later dikwijls weder; nu keert hij tot hem terug en wijdt deze preek, die in Sept. 1855 uitkomt, aan de nagedachtenis zijns vaders. Hier is rust voor het moede hoofd; ja, vreeselijk is Gods onveranderlijkheid, als onze wil niet in overeenstemming is met Gods wil. Maar als ge u door Zijn onveranderlijkheid laat opvoeden, en uwe ongestadigheid en veranderlijkheid, grilligheid en eigenwilligheid opgeeft, indien ge luistert, gehoorzaamt: dan rust ge steeds vaster en zaliger in die onveranderlijkheid Gods. Want, dat de gedachte aan Gods onveranderlijkheid zalig is, wie twijfelt eraan; maar zorg er voor, dat ge zóó wordt, dat ge zalig kunt rusten in die

onveranderlijkheid.[1]) En hij eindigt: „Maar Gij, o God, Gij „onveranderlijke, Gij zijt onveranderd altijd te vinden, en laat „U onveranderd altijd vinden. Niemand reist, noch in leven „noch in dood, zoo ver weg, dat Gij niet te vinden zijt, dat „Gij daar niet zijt; Gij zijt immers overal, — zoo is er geen „bron op aarde; de bronnen zijn slechts op enkele plaatsen. „En bovendien — overweldigende zekerheid! — Gij blijft ,niet als de bron staan op haar plaats, Gij reist mee; ach, en „geen mensch is zoover afgedwaald, dat hij niet terug kan „komen tot U, Gij, die niet alleen als een bron zijt, die zich laat „vinden — arme beschrijving van Uw wezen! — Gij, die zijt „als een bron, die zelf den dorstende, den verdwaalde zoekt, „hetgeen men nooit van een bron heeft vernomen. Zoo zijt Gij „onveranderd altijd en overal te vinden. O, en wanneer ook „een mensch tot U komt, in welken ouderdom, op welken „tijd des daags, in welken toestand: indien hij oprecht komt, „hij vindt altijd (als de onveranderlijke koelte der bron) Uw „liefde even warm, Gij onveranderlijke. Amen!" (ibid. 294).

Naar die onveranderlijke liefdebron verlangt zijn hart; de strijd was te heftig voor zijn lichaam en zenuwgestel; het is geheel ondermijnd, maar tot het uiterste houdt hij zich op, geeft nog de laatste nummers van het „Oogenblik" uit; en als zijn taak volbracht is (en is het niet eigenaardig als ook zijn kapitaal is opgeteerd), wordt hij in het Frederiks-hospitaal binnengedragen; op straat was hij bewusteloos neergevallen. Eenzaam lag hij daar; slechts weinigen bezochten hem; maar roerend zijn de mededeelingen[2]) van zijn jeugdvriend Boesen over zijn laatste gesprekken. Niets, niets wil hij terugnemen, ook niet zijn bitterste woorden.

1) Cf. S. V. XIV 292.
2) Cf. E. P. 1854/55, 593—99.

Het Avondmaal begeert hij uit de handen van een leek, niet van een predikant ; zoo moet hij zonder Avondmaal sterven. Hier op zijn sterfbed blijkt het, waar KIERKEGAARD in leven en in sterven zijn troost zocht : alleen in de verzoening van JEZUS CHRISTUS, in Gods genade. In moeilijken strijd had hij de volheid dier genade leeren verstaan, de genade van CHRISTUS, die geen vergelding eischt.[1])

„Toen ik vroeg", zoo schrijft BOESEN (595), „of hij in vrede „kon bidden", zei KIERKEGAARD : „Ja dat kan ik, dan bid ik „eerst om zondevergeving, dat alles vergeven mag zijn ; „dan bid ik, dat ik vrij moge blijven van vertwijfeling in het „sterven, en het woord valt me dikwijls in, waar het heet, „dat het sterven Gode welbehagelijk moge zijn ; en dan bid „ik, wat ik zoo graag wilde, dat ik even te voren mag „weten, wanneer de dood komen zal." Het was dien dag „prachtig weer en BOESEN zeide : „wanneer je zoo zit en spreekt, „zie je er frisch uit, alsof je op zoudt staan en mee uitgaan." „Ja er staat", antwoordde KIERKEGAARD, „maar één ding in „den weg, dat ik niet loopen kan, maar er is een andere „manier van reizen, dat ik opgetild word ; ik heb het gevoel „gehad van een engel te worden, vleugelen te krijgen, dát is „het wat gebeuren zal, op de wolken zal ik zitten en zingen : „Halleluja, Halleluja, Halleluja ! Al het overige is slecht, ik „meen niet, dat het slecht was, wat ik zeide, maar ik zeide „het om het slechte te verdrijven en te komen tot Halleluja, „Halleluja, Halleluja. Dat kan nu iedere herdershond zeggen, „maar het komt er op aan hoe het gezegd wordt." „En dat „is alles, omdat ge gelooft in en vlucht tot Gods genade in „Christus ?" (BOESEN) „Ja natuurlijk, wat anders ?" (K.)

Den elfden November 1855 kwam de dood, de bevrijder,

---

1) Cf. E. P. 1853, 298.

naar wien hij had uitgezien; nu zou de strijd voorbij zijn en kon hij de eeuwige rust ingaan. De eeuwige rust, daar had zijn ziel zich vooral de laatste jaren verlangend naar uitgestrekt, haar echo vindend in Brörson's lied, dat hij zich eens tot grafschrift wenschte:

Det er en liden Tid	Noch eine kleine Zeit,
Saa har jeg vunden	So hab' ich gewonnen,
Saa er den ganske Strid	So ist der ganze Streit
Med Eet forsvunden,	Mit Eins zerronnen.
Saa kan jeg hvile mig	Dann kann ich mich ruhen
I Rosensale	Auf himmlischen Auen
Og uafladelig	Und unablässig
Min Jesum tale.	Auf Jesum schauen.

DEEL II

INLEIDING

„De criticus moet niet zich vastklampen aan een ge-„schrift om plaats en gehoor te krijgen voor *zijne* opmerkin-„gen; moet niet een hoffelijke armvoogd zijn, die een „uitgekomen werk tot aanleiding neemt om zelf iets te „zeggen — neen, hij moet er zijn eer in stellen een dienende „geest te wezen" (S.V. V 24).[1]) In dezen „dienenden" zin wil dit tweede deel critisch zijn. Het is me te doen om Kierkegaard te laten zien, hem te laten uitkomen. Het beschrijvende deel kon dit niet voldoende, daar moesten voornamelijk zijn werken worden gerefereerd. We kunnen hier kort zijn, want reeds in het vooorafgaande werd veel van die immanente critiek gegeven. We teekenden hem als reageerend; zijn werken als polemiek, en telkens wezen we op het complement, op datgene, waartegen hij niet behoefde te reageeren, om hem niet eenzijdig en scheef te verstaan. We zagen hem als reactie, als correctief; we vulden zijn werken aan en lichtten die toe van uit zijn papieren; meermalen wezen we erop wààrom hij streed: het was om zijn persoonlijkheid te redden. Zoo kwam hij ons uit zijn werken grootendeels negatief voor oogen; nu willen we ook op het meer positieve wijzen. We willen eenige lijnen trekken, van waaruit we hem moeten verstaan; niet een

1) Cf. E. P. 1845/46, 501

schematisch stelseltje distilleeren uit het voorafgaande, maar KIERKEGAARD laten zien vibreerend tusschen geestelijke stroomingen, nu meegevoerd, dan tegen den stroom inroeiend. Want, al weten we wat hij bestrijdt, daardoor weten we nog niet, wie hij is. Immers hij behoeft nog niet het tegendeel van het bestredene te zijn. Neen, wat hij bestrijdt zijn juist stroomingen in eigen ziel, die hij wil bannen.

Reeds in onze Inleiding zeiden we: KIERKEGAARD is een concentrisch denker en onze taak is dat centrum op te sporen. In het beschrijvende deel deden we een sterk licht vallen juist op alles, wat met dat centrum in verband staat; nu willen we dit zoo gevonden centrum vasthouden, om van daaruit den man te zien. Maar nu is het gevaar, waarvoor we ons moeten hoeden: KIERKEGAARD niet te *eenvoudig* te willen zien. We zagen, hoe zijn denken niet is te begrijpen zonder zijn persoon. Niet alleen komt het hier, gelijk bij alle denkers, op het persoonlijk accent aan, maar ook zijn denken stond voortdurend in heel nauw verband met zijn wezen en zijn levensfata; zijn denken is er de neerslag van. Zoo is het: wie KIERKEGAARD begrijpt, begrijpt zijn denken. We staan thans voor de vraag: Welke is de grondtrek van KIERKEGAARD's persoonlijkheid; wat is het persoonlijk klimaat, waarin zijn gedachten zijn gegroeid? Er is hier verleiding hem te eenvoudig te zien, hem te willen verklaren uit één trek.

Dat enkelvoudige heeft zijn groote bekoring; men krijgt een duidelijk en scherp beeld, met één draad door het geheel. Bij het naar voren treden van vele trekken wordt het beeld minder duidelijk, vaag, misschien verwarrend. Maar — bij dat eenvoudige gezichtspunt is het beeld zoo licht kunstmatig, gewild, en men doet aan de waarheid vaak te kort.

In werkelijkheid zijn levende personen meest niet zoo

eenvoudig, leeft en heerscht het meest tegenstrijdige in hen; een mensch is een gecompliceerd wezen.

Bij KIERKEGAARD is het gevaar van alles uit één bron te willen verklaren bijzonder groot, immers zoowel in zijn persoon als denken voelen we Einheitlichkeit. Karakteristiek is het echter, dat degenen, die KIERKEGAARD uit één bron wilden verklaren, allen ons op iets anders wezen.

BRANDES, HÖFFDING en MONRAD zoeken alle drie „das Hauptmerkmal KIERKEGAARD's". BRANDES noemt als zoodanig piëteit en verachting (resp. trots). HÖFFDING ziet dieper en noemt het: melancholie; ten slotte is MONRAD's opvatting het breedst: hij stelt als Hauptmerkmal „die Leidenschaft oder genauer die Leidenschaftlichkeit als solche." [1]) BRANDES (p. 36) sprak ook reeds over zijn piëteit en verachting als „seine beide Grundleidenschaften"; en HÖFFDING zag „den Lavagrund" onder zijn zwaarmoedigheid. Er is dus geen scherpe tegenstelling tusschen deze drie.

We zijn geneigd zoowel met HÖFFDING als met MONRAD mede te gaan; ja, „die Leidenschaftlichkeit" is een grondtrek in KIERKEGAARD's persoonlijkheid; en uit die zich niet vooral in zijn zwaarmoedigheid? Maar zouden we KIERKEGAARD's denken niet beter verstaan, wanneer we hem beschouwen als behoorend tot een bepaald geestestype, levend uit een geestelijke strooming, als geboren in, behoorend tot, worstelend met een geestelijke sfeer, die de zijne is, omdat de bewegingen van zijn geest daartoe behooren? Niet om zoo het hem eigene uit het oog te verliezen en in het vage algemeene te blijven hangen; neen, maar om dan juist op het eigenaardig persoonlijke, het aparte den nadruk te leggen, datgene waardoor hij zich van de broeders onderscheidt; om dan

1) O. P. MONRAD, S. K. sein Leben und seine Werke 1909. Cf. 37 en passim.

die trekken aan te wijzen, die bij hem bijzonder sterk spreken, terwijl ze bij anderen minder naar voren treden. We willen Kierkegaard beschouwen als behoorend tot de geestelijke sfeer der *Romantiek*. Ligt onder den romantischen bodem niet die „Lavagrund" ? Is het wezen van den romantischen geest niet „geistige Leidenschaft" ? [1]) Ligt in de Romantiek niet ook die zwaarmoedige hang, die Kierkegaard aantrok, die bij Kierkegaard niet een hang maar een macht was ?

Kierkegaard is een *romantische* geest ; maar om aanstonds reeds heen te wijzen naar het aparte, persoonlijk e: romanticus, van Noorsch karakter, van melancholische natuur, en religieus gewijd, Hernhuttersch-piëtistisch gedrenkt.

Kierkegaard een romanticus ? De gedachte rijst dadelijk op : vormen ze niet veeleer een tegenstelling ? En dat niet enkel, omdat hij in zijn werken de Romantiek zoo bestreden heeft, want dan nog kan hij van huis uit, van nature een romanticus zijn ; maar is hij niet van gansch andere natuur en geestesaanleg ; neigt de richting, waarin geestes- en levensbehoefte, denken en willen zich bewegen, niet naar een gansch andere sfeer dan die der romantici ?

Naar tegenstelling behoeft men niet lang te zoeken.

Hier de vriendenkring, die het gezellige, het gemeenschappelijke, de samenwerking zoekt, in seligen Rausch, chacun avec sa chacune, terwijl de paren wisselen, die luchtige, dansende, zingende troubadouren. En Kierkegaard — de eenzame, alle compagnieschap hatende einspännernatuur ; de zoo weinig vriendelijke, maar gestrenge denker, met zijn harde prediking, zijn eisch van nuchterheid[2]) vóór de bezieling.

---

1) Joël t.a.p. 93.

2) Cf. Dömmer selv.

KIERKEGAARD, de eenzame, die nooit wisselde, maar trouw bleef aan zijn eerste liefde.

Hier bij de romantici alles in lieflijke, geheimnisvolle stemming; ze wandelen in avondschemering, turen naar de ondergaande zon; droomen bij het licht der maan; verpoozen zich in lieflijke dalen, waar het Waldhorn klinkt, de aeolusharp met haar klaagzang hun sentimentaliteit wekt; ze zingen bij harp en gitaar. Hun tuin is vol geurende bloemen; daar mijmeren ze, het verleden weer voor zich tooverend, daar zien ze „die blaue Blume", vergeet-mij-niet. Daar aanbidden zij de vrouw. Het is alles stemming en nog eens stemming, zacht, week, weiblich; ja, ook hun smart, „süsz" is de weemoed.

En KIERKEGAARD.— Hij staat bij het kruis van den lijdenden Christus, niet in een weemoedig mijmerende stemming; doch met vreezen en beven, vol ontzetting voor den Man van smarte, zijn *Voorbeeld.* Daar staat hij met zijn „doorn in het vleesch", in de hem wondende, schrijnende wereld; hij, de strijdende held, die geen stemming, maar ernst en waarheid zoekt, wiens smart waarlijk niet zoet is, die zijn zwaarmoedigheid als *zonde* ziet.

Neen, niet bij het licht der maan, niet bij de ondergaande zon ziet hij de wereld; het is middernacht[1]); hij begeert het volle heldere daglicht over deze duistere wereld, hij wil niet droomen, maar handelen. KIERKEGAARD, die de stormklok luidt, KIERKEGAARD, die oorloogt, die — ik denk aan zijn laatsten tijd — zoo booze dingen van de vrouw heeft gezegd.

Hier bij de romantici: hun denken, hun voelen, hun leven, het is alles muziek, en alles stemt samen tot een accoord en een harmonische eenheid; alle tegenstellingen verdwijnen, zelfs christenen en heidenen worden vereenigd

1) Cf. „Dit zal gezegd worden enz.", motto.

(NOVALIS) ; alles smelt samen, God en mensch worden één ; alles wordt relatief, niets absoluut. KIERKEGAARD : geen droom- en gevoelsleven, neen, in de werkelijkheid wil hij staan, en daar is geen harmonie, daar voelt hij het verscheurd-zijn ; alles is er tegenstrijdigheid. Hij haat alle samensmelting ; hij, de vijand der mediatie, heeft slechts oog voor afstand, sprong, qualitatief verschil, disharmonie, welke hij overal met „qualitatieve dialectiek" naspeurt. Absoluut verschillend ziet hij God en mensch ; tegenover elkander heiligheid en zonde. Is er scherper tegenstelling mogelijk ? Die „dichters", die als het ware een „grosze Heiratsstiftung" [1]) vormen, die alles willen vereenigen, alle scheiding haten en KIERKEGAARD, die de sferen uiteen wil houden en wil waken tegen vermenging.

De romantici, zij spelen hun lachend spel, als het maar poëtisch, geniaal of sierlijk is, „quel geste" (CYRANO) ; ze spelen tooneel, het genot zoeken ze ; naar trouw, naar ethische waarde vragen ze niet ; „de liefde kwam en de liefde ging" ; ze laten zich gaan, ze spelen. — Of iets waar is ? Neen, den schoonen schijn hebben ze lief, de begoocheling ; de illusie is „wohltätig". Ze leven in een phantasie-wereld, laten de werkelijkheid los, leven in de ideale verte en haten de nabije werkelijkheid ; nooit zijn ze in het heden, nooit zijn ze ergens thuis ; wel willen ze alles „nachfühlen", maar eigen wordt het niet. Zoo zijn ze rhetorisch en hebben geen tijd voor daad en kracht ; ze begeeren de daad niet eens, het willen is genoeg.[2])

KIERKEGAARD vormt wederom het contrast. Door werkelijk-

---

1) Cf. JOËL. 51. Hij spreekt ook van „den profetischen Kuppler NOVALIS".

2) Cf. TIECK's Sternbold, „Wir vermögen in dieser Welt nur zu wollen, (d. h. zu wünschen und zu sehnen) nur in Vorzätzen zu leben, das eigentliche Handeln liegt jenseit."

Cf. BRANDES H. S. II 175.

heidshonger en waarheidsdorst wordt hij gedreven. Eerlijkheid wil hij. Werkelijkheid, existentie zijn z'n Schlagwörter. Hij haat allen schijn. Noch het sierlijke, noch het genotvolle wil hij; hij vraagt naar de ethische waarde, hij wil echtheid. In het heden wil hij leven; en niets ergert hem meer dan het nagevoelde en toch niet toegeëigende; niets is hem meer stuitend dan het rhetorische; hij eischt *daden* in het werkelijke leven.

KIERKEGAARD een romanticus? Wie voelt sterker dan hij de breuk der zonde; wie minder dan de romantici? Zijn deze laatsten niet vol historischen zin en is er een onhistorischer denker dan KIERKEGAARD? De tegenstelling treedt overal aan het licht en toch — is hij romanticus.

Romanticus is hij. Zijn phantasie, zijn hartstocht, zijn melancholie, zijn ironie, ze hangen allen samen, zijn niet van een te scheiden en vormen elementen, zijn uitingen van zijn romantische natuur. Romanticus is hij, dichter; zijn phantasie, zijn gevoel eischen een plaats naast het verstand; als de romantici wil hij verstaan, wat het leven eischt; leven en niet erkennen wil hij. Als dichter is zijn geest uit den aard der zaak antirationalistisch, haat hij de wetenschappelijke philisters; zijn phantasie, maar ook zijn dialectiek wordt door hartstocht gedreven. De waarheid is voor hem als een vrouw, met hartstocht staat hij tegenover haar; geestelijke hartstocht is bij hem als bij de romantici wezenlijke karaktertrek. Phantasie bezit hij evenveel als dialectiek[1]), beide zijn vurig hartstochtelijk; alles wordt op de spits gedreven; in superlatieven spreekt hij en superlatieven beleeft hij. Pathetisch dithyrambisch is zijn denken; hij is een lyrisch philosoof, zijn bewegelijke geest wordt door de tegenstellingen aangetrokken, strekt zich uit naar het wondervolle, parado-

1) Cf. E. P. 1848, 147.

xale. „Evenveel phantasie als dialectiek"; ze strijden in hem en de phantasie voert hem vaak mee. Hij leeft in phantasie en reflexie buiten de werkelijkheid, in de mogelijkheden van het verleden en van de toekomst. Zoo was hij opgevoed in phantasie-wandelingen met zijn vader, zoo wandelt hij voort zijn leven lang in phantasie en reflexie; eigenlijk meest wandelend op zijn kamer, ver van de werkelijkheid, welke hij niet eens noodig heeft; in „mogelijkheden" beleeft hij haar reeds; hij beleeft de dingen, vóórdat ze geschied zijn, balanceert de mogelijkheden, en heeft aan deze genoeg.[1]) Wanneer de werkelijkheid komt, is ze voor hem meest voorbij, tot verleden geworden; òf hij durft die werkelijkheid niet aan, kan „er geen vasten voet in krijgen" (cf. zijn verlovingsgeschiedenis); òf ze verschrikt hem (cf. den Corsar). Hij heeft slechts een *motief* uit de werkelijkheid noodig, om dan in phantasie en reflexie verder te bouwen, zoodat hij het opblaast of omtoovert tot iets grootsch. Zoo leeft hij, al is zijn denken „praesent", weinig in het werkelijke heden, meest met zijn phantasie in het verleden, dit steeds weer opgravend, zich zelf reproduceerend; zoo blijft hij meest buiten de werkelijkheid, buiten het leven van de daad. Het verleden houdt hem vast, hij is „von rückwärts ziehenden Kräften bestimmt."

Zijn phantasie trekt hem naar en baadt zich in het onwerkelijke land der sprookjes[2]); het verrassende en geheimnisvolle, het wonderbare en angstige boeien, lokken en verschrikken hem; het sprookje, de sage zijn een wezenlijk bestanddeel in zijn werken; de wandelende Jood, Don Juan

1) Cf. Hetgeen K. aan Bröchner vertelde, dat de leerschool der werkelijkheid voor velen noodzakelijk was, „maar, dat hij door phantasie en reflexie ideëel een nog veel rijkeren inhoud won."
Det nittende Aarhundrede Marts 1877, p. 357.

2) Cf. hierover C. Koch „S. K. og. Eventyret", opgenomen als Tillaeg in S. K. og. E. Boesen 1901, pag. 68 enz.

en Faust zijn momenten in zijn leven ; zijn geest wordt aangetrokken door het geheimzinnig vreeselijke : SHAKESPEARE's beeltenis staat niet slechts op zijn kamer, maar ook hij wordt als WILHELM MEISTER door dezen bezield.

De romantici „wandern" ; en KIERKEGAARD wil „reizen om te reizen" (cf. E.P. 1847, 137). „Een dichter ben ik — reizen moet ik" (E.P. 1849. 152, 157). Is deze samenvoeging niet teekenend ? Reizen wil hij, want dan is hij productief.[1]) Op zijn kamer wandelde hij, en daarbuiten wandelde hij, of maakte rijtoeren, die hem inspireerden ; dan ontwaakte zijn phantasie, verdrongen zich de gedachten en zelfs in zijn brieven wandelt hij nog.[2]) Is niet zijn gansche boekenreeks, zijn gansche denken als een wandeling ? Is het niet romantisch dat leven buiten de werkelijkheid, dat „wandernde" leven ? Leeft hij hier niet als „dichter" in de phantasie, gedreven door hartstocht ? Maar evenals de romantici kent hij ook „die Leidenschaft, die Leiden schafft".

Ik denk hier aan den duisteren achtergrond der Romantiek — ze moge door vele romantici vaak meer als „süsse Wehmut" gevoeld zijn, — aan de onbevredigdheid met het heden, met de werkelijkheid, waardoor ze teruggrijpen naar het verleden, aan het in de verte zoeken bij : „ferne Berge, ferne Menschen, ferne Begebenheiten" (NOVALIS). Op vleugelen der phantasie willen ze die werkelijkheid ontvluchten, in den droom haar vergeten, in ironie of witz er zich boven verheffen. De romantici kennen de nachtzijde des levens ; achter de Romantiek ligt een ontgoocheling ; de kiem van pessimisme en melancholie speuren we overal ; en bij de „voleinders der

---

1) Cf. E. P. 1849, 118 en zijn gesprek met koning CHRISTIAAN VIII.

2) Cf. S. K.'s og. KOLDERUP ROSENVINGE's *Spadsereture i Breve*. Dansk Tidskrift 1898.

Romantiek”[1]) NIETZSCHE en SCHOPENHAUER openbaart zich daar niet die duistere zijde op tragische wijze ?

KIERKEGAARD’s grüblende melancholie, hoort ze niet bij, hangt ze niet samen met zijn romantische natuur ? Is de zwaarmoedige hang, dien we bij zoovele romantici vinden bij hem niet tot een macht geworden ? Deze romantische „Janus bifrons” kan lachen en huilen, en is het niet melancholisch en romantisch beide, dat geraffineerde verstoppertje spelen, dat voortdurende tooneelspel, die behoefte om zich te verbergen, om lachend onder ironie en witz dien duisteren achtergrond te verbloemen ; dat voortdurend met zich zelf bezig zijn in dagboeken en werken, dat overal zich zelf weervinden, dat naar anderen zien als in spiegels om zich zelf te ontdekken ; dat graven in eigen verleden ?

Ontving zijn melancholie niet als bij andere romantici (o.a. GRUNDTVIG) haar doop in een ongelukkige liefde ? Is het ook niet romantisch en melancholisch beide : dat werkelijkheidsverre, dat leven in het verleden en angstig balanceeren met mogelijkheden, dat in zijn phantasie en reflexie wentelen van enkele indrukken uit de werkelijkheid, totdat ze voor hem een stuk wereldhistorie worden ?

Is zijn melancholie niet na verwant aan de romantische stemming ? „Waar heeft die ziekte haar zetel ? In de ver„beeldingskracht ; en de mogelijkheid is haar voeding” zegt hij zelf.[2]) Liggen melancholie en sentimentaliteit niet dicht bijeen ? Is ook daar niet de hang naar het stemmingsvolle, het geheimzinnige, het lokkende en toch angstige ; speelt bij den zwaarmoedige de phantasie niet een machtige rol, laat zij

1) Cf. JOËL. Ook KIERKEGAARD zouden we naast die beiden een voleinder der Romantiek in menig opzicht kunnen noemen.

2) S. V. VI 365.

zich niet meevoeren door de muziek ? [1]) Is ook daar niet de bekoring van het verleden; men is er wel steeds bezig met het eigen ik, maar toch ver van zich zelf. Zien we ook hier niet de voortdurende tegenstrijdigheid met zich zelf[2]), die we zoo sterk bij de romantische contrastnaturen vinden ? Vinden we hier niet vele stemmingen door melancholie en Romantiek beide gezocht ?

KIERKEGAARD's piëteit, staat ze niet op dienzelfden melancholisch romantischen bodem ? Het met eerbied en ontzag vasthouden aan het verleden en de autoriteit, het altijd weer met weemoed en smart terugkeeren van het heden ; zijn hier romantische stemming en zwaarmoedigheid niet wezenlijke factoren, uiten deze beide zich niet in de piëteit ?

KIERKEGAARD's romantische natuur zien we sterk in zijn ironie en „witz". Ook dit hangt weder nauw samen met het melancholisch zich willen verbergen door zich in het contrast te werpen. In de ironie ligt vaak weemoed ; fijne melancholie, is ze niet menigmaal schertsende pijn ; achter den witz ligt vaak droefheid ; is 't niet een zich willen verheffen in den lach boven het droevige heden ? Het is de gebroken dichterexistentie, die de scheur door zijn leven voelt, en nu in den lach dat alles vergeten wil (denk aan den eersten en laatsten der *Διαψαλματα*). Altijd heeft KIERKEGAARD oog voor het komische ; als hij het meest gepijnigd wordt, kan hij nog lachen; plotseling ziet hij dan het komische van de situatie.[3]) Hier zijn de romantische

1) Ik denk hier aan K. — MOZART, waar we zien dat K. de muzikale levensopvatting doorvoeld heeft. Al was hij verder onmuzikaal, dat zegt hier niets. Het romantische heeft geen concerten noodig, waldhorn en aeolus-harp zijn voldoende voor het beleven dier stemmingen.

2) Cf. S. V. III 215.

3) Zoo bv. in het jaar 1848 (Corsarstrijd) cf. E. P. 1848, 312, en den droevigen toestand der kerk ziet hij toch ook als *dwaas*.

„Stimmungsumschlag" en de tristitia cum hilaritate. Hij ziet het komische van de eindige, tijdelijke dingen; spotten kan hij, de dwaasheid geeselen.

Romantisch is zijn ironie; we zullen straks wijzen op den socratischen ironicus KIERKEGAARD, hoe de socratische ironie heerschend bij hem zal worden — maar baadt hij zich ook niet in die „freieste aller Licenzen", zweeft hij daarin niet boven zich zelf, zich bekritiseerend, ironisch over zijn werken lachend?

Hier komen we van zelf, tot wat hem zoo dikwijls verweten is, wat BRANDES iets fundamenteels in hem noemt: zijn trots. De romanticus, die speelt en spot met het eindige, de ironicus is hoog, hij is aristocratisch; hij haat al het „spieszbürgerliche", al het middelmatige. Sterk is dit ook bij KIERKEGAARD. Hij stelt zich tegenover de menigte, de massa, met het politiek sociale wil hij niets te doen hebben, dat is den romanticus onverschillig; men moet blij zijn, meent hij, dat er iemand gevonden wordt, die regeeren wil, zoodat wij anderen er vrij van kunnen zijn.

In wat men zijn trots noemt voelen wij het romantische, maar ook het melancholische, dat zich tevens uit in veel van zijn ijdelheid, waarvan hij niet vrij was, en in het harde van zijn woorden. Wie slechts iets kent van de duistere paden der melancholie, weet hoezeer het gebroken hart zich moet uiten in trots, en het bekommerde, medelijdende gemoed naar buiten vaak hardheid zal toonen. Wien moet men meer uit het tegendeel van wat hij zich toont verstaan dan een romantischen, ironischen melancholicus?

We gaven niet een schema om KIERKEGAARD daar in te passen, maar trekken, die de sfeer van KIERKEGAARD's geest en de van Romantiek teekenden. Bij de Romantiek dachten we dan in het bijzonder aan de Duitsche Romantiek in haar eerste glansperiode. Nu moet de nadruk gelegd worden

op de KIERKEGAARD nader bepalende factoren. We noemen het eerst zijn *Noorsch karakter*.

Denemarken is een klein land en wat is natuurlijker dan dat het in cultuur en denken beheerscht wordt door de geestelijke stroomingen, van de groote naburen afkomstig. Maar in hetgeen het zich toeëigent en in de wijze, waarop het zich onder die geestelijke stroomingen stelt, toont het zijn eigen karakter. Zoo kreeg de Duitsche speculatie en de drang naar systematische wereldbeschouwing, welke gedurende korten tijd de Deensche geesten overweldigde, daar nooit dien vasten voet als bv. in Zweden. Terecht zegt Prof. HÖFFDING[1]): „Het Deensche „denken is wezenlijk geboren uit psychologisch en ethisch „interesse." Hun denken is op het *leven* gericht; zich zelf en het leven te begrijpen, is het doel. „Eben dies, dasz das „Wissen um des Lebens und der Handlung willen da ist, ist „ein gemein nordischer Zug. Die Weisheit steht den Nord- „ländern, ideal gesehen, im Dienste der Ethik: sie sei Mittel, „nicht Ziel." [2]) Niet naar theoretische kennis of naar een wereldbeschouwing gaat hun denken uit, maar naar levenswaarheid; zij kennen de beteekenis der *persoonlijkheid*. Het een waarachtige persoonlijkheid willen worden en zijn is een karakteristiek noorsche trek, die hun denken beheerscht. [3])

De tweede factor is: KIERKEGAARD's *melancholie*. Maar werd deze dan niet reeds als medekenmerk en uiting van zijn romantische natuur genoemd? Doch zijn zwaarmoedigheid is zóó diep in hem geworteld, zóó hem beheerschend, — we

1) Danske Filosofer pag. 2.

2) MONRAD t. a. p. 4.

3) Terecht zegt Prof. LA SAUSSAYE in Portretten en Kritieken 257. „De Noorsche schrijvers maken *ernst* met de denkbeelden, zij spelen er niet mee, zij zijn geen dilettanten. Er moge bij enkele schrijvers „manier" zijn, vrij sterk soms, zij staan toch voor hun gevoelens, hun denkbeelden in, *zij leven er in*" (curs. van mij).

hoorden het reeds vroeger — zóó sterk tot „bijna waanzinnig toe", dat ze met nadruk nog eenmaal genoemd moet worden.

Het is geen wonder, dat HÖFFDING[1]) deze zwaarmoedigheid, die zijn familie drukte en door zijn opvoeding verergerd werd, den „entscheidenden Grundzug" in zijn gansche persoonlijkheid noemt. Na hetgeen reeds vermeld is, kunnen we hier kort zijn. „Evenveel phantasie als dialectiek en omgekeerd heb ik gehad", zegt KIERKEGAARD, en we verstaan de wegen, waarlangs de melancholie op vreeselijke wijze zal voortwoekeren, we verstaan hoe hier het romantische in hem, het leven buiten de werkelijkheid in mogelijkheden, al wat we zoo even noemden, gevoed en in dien éénen toon gestemd zal worden, dat de zwaarmoedige hang der Romantiek zijn geheele natuur zal beheerschen, dat de Leidenschaft krachtiger en tot lijden wordt. We begrijpen, dat niet enkel het romantische, maar ook het Noorsche hierdoor versterkt en hartstochtelijker wordt, dat de melancholie, zoowel het toegeven aan haar als de strijd tegen haar, hem meer zal dringen tot het een-persoonlijkheid-worden ; tenslotte dat deze zwaarmoedigheid, deze „ellendigheid" zijn religieuzen aanleg en behoeften zal voeden, maar ook zijn religieusiteit donker en duister zal stemmen.

Hier ligt de laatste factor, welke hem bepaalt : het *Hernhuttersch-piëtistische* milieu, waarin hij werd opgevoed, dat een stempel op zijn geest drukte. We denken aan de godsdienstige beweging op de Westjutlandsche heide, die met haar prediking van zonde en schuld de menschen angstig tot den lijdenden Christus wilde dringen. [2])
Onkerkelijk, ontheologisch, ze streed niet over leerstellingen,

1) Men verzuime niet te lezen hetgeen de psycholoog HÖFFDING over zijn melancholie schrijft. S. K. 36 e. v.

2) Zie boven 10 en 16.

was deze beweging, praktisch, opwekkend, doch niet blijmoedig opbeurend. Ze wilde het geloof verdiepen, doen leven, het geloof des harten wekken, liefde tot CHRISTUS doen ontwaken, maar liefde niet tot JEZUS, den kinder- en menschenvriend, doch tot den „Man van smarte aan het kruis, bedekt met bloed en wonden.” Dat is het christendom, waarin KIERKEGAARD is opgegroeid, dat reeds als kind zoo machtigen indruk op hem maakte.

Noorsch-melancholisch-Hernhuttersch-piëtistisch is KIERKEGAARD's romantische natuur gestempeld. Machtige geestelijke stroomingen zullen op hem aanstormen, hem meevoeren; ze zullen bestreden worden en de geestelijke macht, die hem in den strijd leidde, was zijn vader, die merkwaardige Kopenhaagsche koopman in kousen en koloniale waren, de zoon van de jutlandsche heide.

Groote gelijkheid in natuur was er tusschen vader en zoon; de vader was voor hem een geestelijke macht. Romantisch was diens opvoeding: buiten de werkelijkheid, voedend de phantasie en de dialectiek van den zoon, hij deed hem verkeeren in mogelijkheden, op hem ladend den vollen last zijner melancholie, hij deed hem de wereld zien als geregeerd door leugen, bedrog en kleinzieligheid, in zonde, hem voorhoudend het beeld van den Man van smarte. Tegen dien vader zag KIERKEGAARD op met piëteit en vereering — hij was een *persoonlijkheid.* Het was MICHAEL PEDERSEN KIERKEGAARD, die den blijvenden stempel drukte op SÖREN KIERKEGAARD's romantischen geest.

De geestelijke machten

De *Romantiek*, *Hegel* en *Socrates* zijn het, die achtereenvolgens zijn ziel veroverden, die weerklank bij hem vonden,

maar waartegen hij in verzet moest komen om het diepste in zich te redden. In de worsteling, in de reactie tegen deze machten moeten we hem verstaan ; we moeten hem begrijpen als in oorlog ; maar kunnen dien oorlog ook slechts verstaan door na te gaan : waarom hij oorloogt, wat het goed is, dat hij verdedigen wil.

Het was in zijn studententijd, dat hij in aanraking met en onder invloed van deze drie machten kwam ; dat ze hem meevoerden. Dat de Romantiek aanknoopingspunten en weerklank bij hem zou vinden, het zal ons niet meer verwonderen ; daar voelt hij zich bij verwante zielen. Maar HEGEL, hoe kon deze zijn hart veroveren ? HEGEL stond niet zoo ver van de Romantiek af. Is hij niet terecht genoemd „een der zuilen aan de poort der Romantiek" (JOËL 57) en zijn systeem „een rationaliseering der Romantiek" ?[1]) Dit echter daar gelaten, als we letten op het evenveel dialectiek als phantasie, denken we deze dan niet onwillekeurig als twee aanknoopingspunten ; HEGEL zal de eerste veroveren, en in de laatste ligt de weg tot de Romantiek. Maar ook willen we de vraag, die KIERKEGAARD eens heeft gesteld, niet vergeten, welk aandeel nl. de phantasie had bij de speculatie. En die dialectiek, hoe was ze bij den jongen KIERKEGAARD ? Schildert hij haar niet in fijne psychologische analyse in „De omnibus dubitandum est" ? Zooals we reeds vroeger zeiden[2]) : hij was verliefd op het denken, het was zijn lust met een enkele gedachte te beginnen om van daaruit langs den weg der consequentie trap voor trap hooger te stijgen. De beweging van het denken, niet het resultaat boezemde hem belang in. Is het wonder, dat het zoo consequente en afgesloten systeem, dat trap voor

1) Windelband Gesch. der N. Phil.[4] II 318.

2) Zie boven blz. 20.

trap hooger stijgt, dat alle doolhoven doordringen wil, hem zou meevoeren; moest dit hem niet bekoren al was het alleen maar als gymnastiek voor zijn denken? En dan de rol der phantasie, zijn geest was gewend te leven in mogelijkheden buiten de concrete werkelijkheid. Hier in deze logische bewegingen van zijn geest, hier leefde hij als in een sprookje. Doch we voelen ook hier zal de botsing komen.

Ten slotte SOCRATES. Men bedenke, dat, als de persoon van SOCRATES macht over hem verkrijgt, de invloed van HEGEL reeds is gebroken, al is deze nog niet overwonnen; de botsing van systeem en werkelijkheid, van logica en leven heeft plaats gehad. Het is niet SOCRATES' denken, het intellectueele, dat indruk op hem maakt, maar de *persoon* SOCRATES, de eenzame denker, ver van alle politiek, wandelend in Athene's straten, sprekend met Jan en alleman, het tragikomische in hem, ja zijn geheele leven. En dan zijn methode, welk een grooten indruk maakt deze niet op hem, het niet doceerende, het majeutische maar bovenal zijn ironie. Hing diens methode niet hiermee samen, dat hij de waarheid een ander niet als iets uitwendigs wilde opleggen, maar haar bij dezen wilde wekken, dat hij de waarheid als persoonlijk bezit alleen voor waarachtig hield? KIERKEGAARD's vereering voor SOCRATES wortelt in zijn Noorsch karakter: waarheid, oprechtheid, innerlijkheid, het gericht zijn van het denken op het leven, persoonlijkheid. Hier ligt de oorzaak waardoor KIERKEGAARD niet onder den invloed van HEGEL kon blijven, maar waardoor hij in SOCRATES zijn held zou vinden. SOCRATES, de existeerende denker, de eenvoudige wijze der oudheid, die denken in verband bracht met leven; SOCRATES, die den enkelen mensch in zijn waarde kende, voor wien de waarheid een levensbezit was, waarvoor hij zijn leven veil had. SOCRATES was waar, oprecht; en So-

CRATES stond voor KIERKEGAARD als een *persoonlijkheid.*

Hoe veroveren nu deze drie geestelijke machten Kierkegaard, hoever voeren ze hem mee?

Over SOCRATES moeten we nu nog zwijgen; deze verovert zijn hart eerst, nadat de strijd met Romantiek en HEGEL is aangebonden. Van deze beide laatsten kunnen we zeggen: aanvankelijk veroveren ze hem geheel. Van ernstige, vaste studie is geen sprake: „hij valt neder in den beker der wetenschap." Een vast doel, een dorsten naar waarheid, een persoonlijk staan tegenover de problemen, niets van dit alles: hij laat zich gaan, en het zijn de Duitsche romantici, het zijn sagen en mythen, die zijn geest vervullen; ze boeien hem meer dan de theologische studiën. Zijn leven en zijn denken zijn romantisch. Als dichter speelt hij staande buiten het werkelijke concrete leven; zijn geest is door niets gebonden. We teekenden het reeds vroeger bij de beschrijving van zijn studententijd; hij kent het leven, dat hij in ENTEN-ELLER beschrijft.

HEGEL grijpt minder diep in, maar toch zal ook hij een tijd lang KIERKEGAARD's denken gelijk dat van zoovelen zijner tijdgenooten beheerschen. KIERKEGAARD heeft zijn hegelschen tijd, waarin hij abstract-hegelsch met begrippen werkt.

Maar nu: *waarom kwam hij zoowel tegen Hegel als tegen de Romantiek in verzet, wat wilde hij redden?* Het antwoord moet luiden: uit levensbehoefte; hij wil zijn persoonlijkheid redden, hij kan niet buiten de werkelijkheid leven.

Juist toen hij zoo buiten de werkelijkheid leefde, ontwaakte in hem de drang naar werkelijkheid, hij wil existeeren; hij, die zoo buiten het leven stond, hij voelde dit als onwaar en het bewegelijke, dat heen en weder gaan, dat niets vast bezitten, het smartte hem. Hij wil een persoonlijkheid worden.

We mogen hier naar zijn studententijd, boven beschreven, wijzen, en om niet in herhaling te treden slechts dit: KIER-

KEGAARD wordt zich bewust van het ijle der speculatie, hoe deze buiten de existentie zweeft; bij de abstracties van HEGEL kan hij niet leven, van zich zelf kan hij niet abstraheeren. Zijn persoonlijkheid kwam bij HEGEL in het gedrang of liever ze werd verdampt, opgelost, een schim, slechts doorgangspunt, gereedschap der wereldhistorie. Hij wil en kan zich niet „ein Theil des Theils" (Mefisto) voelen. Leven wil hij in de werkelijkheid, niet in de abstracties der philosophie.

Is het niet hetzelfde, wat zijn ziel in opstand deed komen tegen de Romantiek? Was het ook daar niet een leven buiten de werkelijkheid, nu niet in wijsgeerige abstracties maar in de phantasie? Werd ook daar de persoonlijkheid niet opgelost in stemmingen; was het ook hier niet, dat de kern, de ruggegraat der persoonlijkheid ontbrak, zoodat het leven verbrokkeld werd?

Hij heeft ervaren, dat in de phantasie en in de speculatie alles glad en gemakkelijk gaat, maar in het leven in de werkelijkheid zoo moeilijk. Als zijn taak gaat hij het beschouwen de moeilijkheden van het werkelijke leven te verstaan, een existeerende persoonlijkheid te zijn, de levenskunst te leeren.

Moest hij, ingewijd in de studie der Grieken door een man als PAUL MÖLLER, den man der persoonlijke waarheid, mede door wien hij uit zijn hegelsche periode kwam, moest hij niet in verrukking komen voor die grootsche gestalte der oudheid, voor SOCRATES? Stellig van den aanvang af staat hij critisch tegenover hem, eerst zelfs in hegelschen geest, maar in SOCRATES ziet hij toch den weg, waar langs hij gaan moet, en die weg zal zijn: strijd tegen speculatie en Romantiek.

Hoe meer hij van HEGEL's invloed bevrijd raakt, des te meer zal zijn liefde voor SOCRATES groeien; want deze was het die de categorie „de enkele" stelde, waardoor hij het

heidendom zou oplossen. Steeds grooter zal zijn persoonlijkheid voor KIERKEGAARD worden: SOCRATES de eenvoudige, de waarachtige, de martelaar.

SOCRATES is voor hem de antipode van HEGEL en de speculatie, de ethicus, die weet wat leven, innerlijkheid en existentie beduiden, een weg tot het christendom[1]), waar de speculatie van af voerde. In het eerst is het vooral diens *ironie*, die hem aangreep. Hij wordt socratisch ironicus; hij overwint de romantische ironie, die tegenover de eindigheid der werkelijkheid slechts de oneindigheid der phantasie stelde, of om in KIERKEGAARD's terminologie te blijven: het ethische overwint het aesthetische.

Hier zien we reeds *hoe* KIERKEGAARD de Romantiek beoorloogt. In het socratische, het ethische, bestrijdt hij de romantische, aesthetische levensopvatting. In de dissertatie is deze strijd aangevangen, in de pseudoniemen wordt hij voortgezet. Wordt KIERKEGAARD een socraticus? — Ja, socratisch ironicus in *dienst van het christendom*. Zijn socratisch-ironische methode wendt hij aan om anderen te brengen tot het christen-worden. Zoo is SOCRATES voor hem niet *het* ideaal, hij stelt van den aanvang af tegenover hem het christendom. Hier komen we tot wat nog dieper in KIERKEGAARD lag dan zijn Noorsch karakter: zijn *christelijk geloof*, (*het Hernhutersch-piëtistische*), dat na zijn religieuze crisis hem meer gaat beheerschen, meer veroverd wordt, dat boven SOCRATES uitgaat, dat zijn verzet tegen HEGEL en Romantiek in de lijn van zijn Noorsch karakter verscherpen zal en in bepaalde richting stuurt.

In het christen-zijn ligt de bevrediging van zijn levensbehoeften: het existeeren in de werkelijkheid, de redding der

1) Gelijk het ethische standpunt, dat zooveel overeenkomst met het socratische heeft.

persoonlijkheid. Het christendom immers kent een eeuwige, oneindige waarde toe aan de enkele menschenziel; wie christen is kan de moeilijkheden van het leven overwinnen.

Zoo wordt de strijd, als de verlossingsdrang, welke alleen bevrediging in het christendom kan vinden, in hem ontwaakt is, op leven en dood tegen HEGEL en Romantiek verklaard; maar daarnaast moet hij ook boven het socratische, het ethische, het humane uitgaan.

Het godsdienstig-wijsgeerige denken, gelijk KIERKEGAARD dat neerlegt in zijn werken, moeten we bezien als een worsteling met, een oorlog tegen deze geestelijke machten. In de worsteling heeft hij haar overwonnen; we willen weergeven hoe en wat hij er tegenover stelde. In zijn werken ligt dus de neerslag van dezen strijd; ze zijn een reactie, een oorlog, negatief, correctief, polemisch.

Hoe beoorloogt en overwint KIERKEGAARD deze geestelijke machten?

De romantische Kierkegaard wordt de bestrijder der Romantiek maar toch — we willen het er aanstonds bijvoegen — blijft hij in velen deele romantisch. Hij wordt de antipode, de negatie van Hegel; zijn aanvankelijke liefde voor Hegel wordt tegenzin, haat; maar ook hier: er blijft toch nog veel van Hegel in hem. Kierkegaard gaat boven het socratische uit door het christendom en toch is hij een moderne Socrates.

De strijd tegen Romantiek, HEGEL en het socratische kwam duidelijk in het beschrijvend gedeelte uit, hier daarom slechts kort de hoofdpunten.

KIERKEGAARD's strijd tegen de Romantiek is gericht tegen een bepaalde zijde van haar, het is de strijd tegen wat hij noemt „het aesthetische". Hij valt de dwepende, droomende, phantastische gevoelsromantiek aan, de Romantiek als levensrichting,

die ons de kunst des levens wil leeren, maar volgens KIERKEGAARD op een bankroet uitloopt. Ze leert ons niet te leven, immers ze is *vertwijfeling*. Hoe hij haar aanviel ? We weten het : de strijd begon reeds in zijn dissertatie, waar hij haar op eigen terrein bestookte : gij wilt poëtisch leven en — uw leven is onpoëtisch. Maar de eigenlijke aanval kwam in de pseudoniemen. Socratisch-ironisch wil hij de Romantiek oplossen ; hij schrijft romantisch-ironische boeken, waarin hij ons laat voelen, dat achter die Romantiek vertwijfeling ligt. Hij teekende haar in levende personen, voerde deze ten tooneele, liet de consequenties ervan in het leven zien (Joh. de Verleider, In Vino Veritas), opdat we zelf diep het bankroet zouden gevoelen : Romantiek is vertwijfeling. Hij laat ons met het hoofd tegen den muur loopen, opdat we zoo door het ethische tot het religieuze zullen komen, opdat we allereerst de onhoudbaarheid, de leegheid van het aesthetische zullen ervaren. Hij bestrijdt den aesthetischen invloed, waar deze zich op andere terreinen vooral in het religieuze toont.

Waar liggen zijn bezwaren tegen deze romantische levensrichting ; waarom voert ze tot vertwijfeling ?

KIERKEGAARD wil de kunst des levens verstaan, wil leven in de werkelijkheid met haar moeilijkheden ; nu ziet hij dat de Romantiek de werkelijkheid loslaat. Hij wil een persoonlijkheid worden, deze ontwikkelen, maar ziet, dat het romantische leven „de bindende macht der persoonlijkheid" mist. Een persoonlijkheid, die een vasten, zekeren weg betreedt, existeerend in de werkelijkheid, reizend naar een vast doel, dat is het wat hij mist in de romantische levensrichting ; deze voert hier juist van af, is er het tegenovergestelde van. Zie hier het hoofdbezwaar, waartoe zijn strijd te herleiden is, waarom zich al wat hij in de Romantiek beoorloogt groepeert.

Hier in de romantische levensrichting is het een zich laten

gaan, een geleefd worden; eenheid, continuiteit is er niet in dit leven, het is verbrokkeld; de romantici staan niet als persoonlijkheden tegenover de dingen des levens, ze kunnen niets vast bezitten en zich toeëigenen. Ze luisteren naar de stem der natuur, die in hun binnenste sprak, waren bang tegen de wenschen van hun gevoelsleven op te treden[1]); ze vormen hun eigen leven niet, arbeiden er niet aan, maar zweven op stemmingen, leven in droomen, mijmeren in het verleden; handelen willen ze niet, „zu wünschen und zu sehnen" vermogen ze slechts. Daartegenover stelt KIERKEGAARD — men begrijpt, dat men tegen een levensrichting niet met logische redeneeringen betoogt, dat men hier niet argument tegenover argument plaatst, doch poneert —: den ernst van het leven, dat niet in stemmingen opgaat, waar men moet ingrijpen, een „ik" moet zijn met continuiteit en vaste lijnen. Hij poneert de persoonlijkheid, voor wie „navoelen", „inleven" niets beteekent, maar voor wie het toegeëigende slechts bezit en waarheid is. Hij predikt tegenover deze gevoelsmenschen het strenge „du sollst". Het devies, dat aan de Romantiek vreemd was in haar ongebondenheid (geen vriendschap, geen huwelijk, geen beroep), in haar willekeur, genotzucht en lediggang, met haar doelloos reizen, het luidt bij KIERKEGAARD: wil, keuze, beslissing, plicht, daad, niet een mijmeren over het verleden, het leven moet voorwaarts geleefd worden; de hartstocht worde beteugeld; vóór de bezieling zij er nuchterheid, het leven is geen spel maar een gave en een taak, niet het sierlijke maar goed-kwaad zij de norm, niet het interessante maar het ware, men zoeke en grijpe het absolute. Zelfconcentratie predikt hij, want in de romantische sfeer is men nooit thuis, nooit bij zich zelf.

Nooit thuis en nooit in de werkelijkheid; in het romantische

1) Cf. Walzel t. a. p. 152.

leven zweeft ge in de phantasie „auf Flügeln des Gesanges”, in droomen, in sprookjes, spelend, ins blaue hinein buiten de werkelijkheid. De reëele wereld laat ge los. Ge leeft in een zelfgeschapen werkelijkheid, poëtisch in de verbeelding, doch nergens hebt ge vasten voet; uw „ik” komt niet tot zijn recht, ge leeft op phantasie-afstand van de werkelijkheid, uw leven is onwaar, onwaarachtig ook tegenover anderen, want uwe medemenschen zijn slechts experimenten voor u, ge beschouwt ze zonder belangstelling, zonder medegevoel, uit tijdverdrijf.

Oplossing van de moeilijkheden des levens geeft dit romantische leven niet, het leert ons de kunst om te leven niet; is het ook niet veel te aristocratisch om voor ieder mensch een oplossing te zijn? KIERKEGAARD's bezwaar ligt nog dieper: niet enkel wordt hier geen oplossing gegeven van de moeiten en moeilijkheden des levens, kan de mensch zijn persoonlijkheid niet redden; doch de romantici trachten zich boven die moeiten te verheffen door de werkelijkheid te vervluchtigen, los te laten, levend in het aesthetische schaduwrijk, in de phantasie, terwijl zij aldus trachten het leven te genieten; doch zoo'n dichterexistentie overwint slechts in *schijn* de moeiten des levens, in *wezen* is ze vertwijfeling. „Als een keilsteen dansen ze voor een korte poos over het „watervlak”, ieder oogenblik kunnen ze zinken; ze mogen zich in ironie boven alles en boven zich zelf verheffen, de geest laat zich niet verloochenen, de vertwijfeling komt. Het is een zweven boven den afgrond, ze lachen en dansen maar — feitelijk zijn ze dood en begraven voor alle hoop op het leven, συμπαρανεκρωμενοι. Hun leven is leeg; spelend mogen ze zich een tijd in ironie boven die leegheid kunnen verheffen, lachend er boven zweven, achter hunne geblaseerdheid ligt toch melancholie; het leven, dat ze willen ver-

bloemen, bedekken, ontvluchten, is *leeg*. In het aesthetische leven kan men de zwaarmoedigheid niet overwinnen. KIERKEGAARD wil dien duisteren achtergrond van het aesthetische leven ons doen gevoelen en roept ons toe : grijp toch naar het werkelijke leven, tracht uw persoonlijkheid te redden.

Die buiten de werkelijkheid levende romantici oefenden ook invloed uit op het godsdienstig leven, ook hier werd voor hen alles stemming ; maar KIERKEGAARD zag het bederf insluipen. „Auf Flügeln des Gesanges" en der phantasie bewogen ze zich hier en hij roept hen tot de werkelijkheid terug, hij vraagt niet naar de stemming van Zondagmorgen, maar naar de daad van Maandag. Zij stonden „trunken an des Himmels Thor" (NOVALIS) — weest nuchteren en waakt roept hij hun toe. Zij zochten overal harmonie, wilden alles vereenigen, — hij tracht de sferen uiteen te houden, wil aan het aesthetische en het religieuze hun eigen terrein wijzen.

Naast de Romantiek bestrijdt hij HEGEL ; hij wordt diens antipode, HEGEL's negatie. Bestreed hij in de Romantiek het aesthetische *leven*, waarin de persoonlijkheid zich niet ontwikkelen kan, dat ons de levenskunst niet leert, zoo valt hij in HEGEL, de in zijn tijd in Denemarken heerschende geestesrichting, in de „speculatie" (of „het systeem", zooals hij het dikwijls noemt) het *aesthetische denken* aan, dat ons evenmin de levenskunst leert, veeleer daarvan afvoert, omdat het de persoonlijkheid vervluchtigt, buiten het leven en de werkelijkheid om gaat. Het speculatieve denken loste de problemen op, maar die oplossingen waren gemakkelijker dan in de werkelijkheid, waarin geleefd moet worden ; daar ging het anders, en dus waren die oplossingen in zijn oog onwaar. Die theoretische beschouwingen van het weten acht hij van secundair belang ; op het leven komt het allereerst voor een levende

persoonlijkheid aan; aan ijle abstracties heeft men daar niets, men kan daaruit niet leven.

Maar ook ziet hij den verderfelijken invloed van het systeem op het leven, want het maakt dat leven in schijn gemakkelijk. HEGEL bederft het geloof, doordat hij het christendom vervluchtigt, omschept tot logische gedachten en zoo in schijn het christendom bewaart. HEGEL maakt het zoo makkelijk christen te worden, en het scheen ook niet moeilijk om „verder te gaan", er „boven uit te komen"; het geloof ging geleidelijk over in het weten. Maar KIERKEGAARD had in eigen levensstrijd ervaren, dat het de worsteling van een gansch leven vereischt om christen te worden, dat niet „een weten" veroverd moest worden maar een *leven* in de werkelijkheid; hij had ervaren, dat er geen geleidelijke overgang van het godsdienstige tot het wetenschappelijke was, maar dat elk een andere persoonlijke gesteldheid vereischte, dat niet het wetenschappelijke hooger was dan het religieuze, maar *anders*, qualitatief verschillend, en dat men tot het religieuze niet geleidelijk, vanzelf kwam, maar door een daad, een sprong, dat in dit geloof de redding is der persoonlijkheid en dus het geloof het hoogste, belangrijkste is, terwijl het weten niet baat, dat in het leven in de werkelijkeheid qualitatief verschillende sferen zijn, waar geen mediatie mogelijk is, maar waar de mensch voor een keuze staat en een beslissing, een daad geeischt wordt. Daarom haat hij de „Selbstentwicklung der Idee".

De psychologische drijfveer tot zijn strijd was: de redding zijner *persoonlijkheid*, die slechts leven kan in *de werkelijkheid*. De kern van dezen strijd tegen systeem en speculatie ligt hierin: gij vergeet wat existeeren is, een enkel mensch te zijn in de reëele werkelijkheid, en wat innerlijkheid beteekent.

Indirect was de aanval reeds begonnen in zijn eerste pseu-

doniemen, waar hij het aesthetische (de Romantiek) beoorloogde, maar dit niet theoretisch redeneerend deed, doch in de existentie, doordat hij het leven in de werkelijkheid liet zien, door qualitatief verschillend leven te toonen, dat onverzoenlijk met een aut-aut tegenover elkander staat, het leven met zijn collisies, die doorworsteld moeten worden, dat spot met de eenheid van tegendeelen en den geleidelijken overgang van het systeem.

Naast kleinere directe aanvallen, die den oorlog voorbereidden, opende hij het volle vuur in de Efterskrift. Daar we uitvoerig op zijn bezwaren tegen het systeem wezen (zie boven in het bijzonder het hoofdstuk: zijn wijsgeerig hoofdwerk), willen we hier niet de wapenen uit de Efterskrift en van elders bijeenvergaren; het zou noodelooze herhalingen geven. Hier is het om den geest te doen, waaruit die strijd geboren werd, en ik wil trachten deze aan te geven en enkele lijnen te trekken van waaruit we dien moeten bezien.

Nu we weten waarom hij in verzet kwam tegen deze geestelijke macht, die zijn tijd en volk beheerschte, begrijpen we, dat het niet in de eerste plaats theöretische en logische bezwaren zijn, welke hij tegen de speculatie zal inbrengen, maar dat hij dieper bezwaar heeft, nl. een levensbezwaar, en wel tegen de geheele speculatieve geetessfeer, want „het systeem" is voor hem niet een theorie, waarin hij eenige fouten heeft ontdekt, maar een in zijn oog verderfelijke geestelijke macht. Daaruit is ook de wijze van strijd voeren te verstaan, de hartstochtelijke oorlog, het vaak met tegenzin verwerpen, als ook de toon, die mede begrepen moet worden uit het feit, dat hij niet tegenover HEGEL, maar tegenover diens epigonen stond, zelfs tegenover een hegelend publiek.

Men vatte dit nu niet op, alsof het van KIERKEGAARD

maar uitvallen waren, neen, zijn wijsgeerig hoofdwerk in het bijzonder heeft het geleerd, dat hij met scherpe dialectiek den gedachtengang volgt en zijn bezwaren ertegen ontwikkelt, dat hij wel degelijk zijn theoretische, logische bezwaren heeft, denk bv. aan de inleidingskwestie, welke hij te berde bracht : hoe moet ik beginnen met het systeem, hoe kom ik in dien gesloten cyclus, en aan zijn stelling : een systeem van het bestaande kan niet gegeven worden ; doch zijn strijd wortelt in anderen bodem.

In het centrum staat het *probleem der werkelijkheid* en direct daarmee samenhangend de tegenstelling *spontaneïteit—continuiteit*, *transcendentie—immanentie*.

Tegenover de speculatie stelt KIERKEGAARD de *existentie*.

De meeste systematici ziet hij niet wonen in het reuzenpaleis, dat ze bouwen, maar in een klein huisje daarnaast, doch geestelijk verstaan moeten eens menschen gedachten toch het huis zijn waarin hij woont, anders is het dwaas.[1]) De „speculant", die toch een zelfde leven leeft en een zelfden strijd heeft te voeren als andere menschen, hij *kan* ook niet wonen in het speculatieve kasteel, want het is een phantastische burcht. Welk een afgestorvenheid van het leven en welk een phantasie zijn er eigenlijk niet noodig voor dengene, die het systeem baart ?

Et je vis l'ombre d'un esprit
Qui traçait l'ombre d'un système
Avec l'ombre de l'ombre même. (SCARRON)

In KIERKEGAARD's geest zouden we het systeem een logisch gedicht kunnen noemen, zooals WINDELBAND over de idealistische systemen spreekt als van „die metaphysische Weltgedichte." KIERKEGAARD wil nu de systematici terugroepen tot de werkelijkheid, zij hebben vergeten wat *exis-*

1) Cf. E. P. 1844/45, 358.

teeren is, hetgeen wil zeggen een enkel mensch te zijn in de concrete werkelijkheid van iederen dag. Hierin tobt hij met de moeilijkheden des levens, hier moet hij voorwaarts leven in moeilijken strijd, hier staat hij voor het onverklaarbare, onbegrijpbare, hier is alles zooveel moeilijker dan in de abstractie der speculatie. Het is gemakkelijk zich er boven te stellen, of liever, het schijnt gemakkelijk van uit een hooger standpunt alles op te lossen in heerlijke harmonie, het schijnt gemakkelijk, doch het is maar schijn, want men blijft een enkel existeerend mensch, en men is niet God, die van omhoog het al beziet; men lost slechts in schijn op, in de werkelijkheid blijven de moeilijkheden, de tegenstrijdigheden, de duisternis. Als EUCKEN spreekt over die Widersprüche unseres Weltanblicks, zegt hij [1]): „Denn da wir Menschen uns nicht auf jenen höheren Stan-„dort zu stellen vermögen, so bleibt jene Lösung günstigen-„falls eine blosse Möglichkeit; gegen die sehr reale „Wirklichkeit der Unvernunft vermag jene Möglichkeit kaum „mehr als Schattenbilder gegen leibhafte Körper. Der Haupt-„fehler dieser Versuche steckt darin, dasz sie die Sache wie „ein Problem der blossen Betrachtung behandeln."

Enkel beschouwing en, zegt KIERKEGAARD, wij staan en leven in die reëele werkelijkheid, wij kunnen niet leven sub specie aeterni, de wereld a parte Dei beschouwen, wij zijn „stakkers van menschen", die op aarde wandelen. In het contemplatieve evenals in de herinnering is het anders dan in de werkelijkheid, daar is geleidelijke overgang, maar voor den existeerende zijn de dingen gespatieerd; in de abstractie is eenheid, in de werkelijkheid tegenstrijdigheid, de paradox.

Dat existeeren hebben HEGEL en de „speculanten" ver-

1) Der Wahrheitsgehalt der Religion[2] 253. Cf. „Geistige Strömungen der Gegenwart[4]" 51.

geten, zij hebben de existentie verlaten, toen ze hun systeem gingen opbouwen. Waarom? Is dat gewild, deden ze het volgens een besluit ?[1]) Maar dan ligt er aan het begin van het systeem, aan het logische denken een wilsdaad, ten grondslag. [2]) Zij vervluchten de existentie en laten haar los, dát kan KIERKEGAARD niet, hij kan desnoods van alles abstraheeren, maar niet van zich zelf, van het ik, van zijn persoonlijkheid. Hij betwijfelt het of HEGEL dit wel kan doen, en spreekt dan ook van „losgelaten voorzoover dat mogelijk is", doch in theorie doen zij het wel; en waar de „speculant" als „speculatie", als het „wereld-denken", als „Ik-Ik" of welke „meteoor" ook gaat „vliegen" en vergeet „een enkel mensch" te zijn, daar, voelt hij, gaat zijn persoonlijkheid te loor, zij wordt vervluchtigd tot een moment, een gereedschap van het werelddenken, zonder zelfstandige beteekenis.[3])

Achter dit verzet ligt reeds het christelijk bewustzijn, dat hem dringt tot den strijd: het bewustzijn van de oneindige waarde van de enkele menschenziel.

We deden vroeger bij de behandeling van zijn wijsgeerig hoofdwerk reeds uitkomen, hoe de meeste bezwaren tegen de speculatie uit dit loslaten der existentie voortvloeiden. Hij roept den „speculant" toe: vergeet niet te existeeren, weet ook als denker, dat gij een enkel mensch zijt. Gij dialecticus leeft in een phantasieverhouding tot de werkelijkheid; gij tracht de waarheid met uw denken te begrijpen, maar de waarheid moet beleefd worden.

Als enkel mensch, levend in den tijd, staat KIERKEGAARD

---

1) Cf. boven 177.

2) Cf. de inleidingskwestie, de moeilijkheid van het begin van het systeem, zie boven 171.

3) De vraag: hoe verhoudt zich dat Ik-Ik tot de enkele persoonlijkheid, wordt door die systematici, meent hij, ook niet opgelost.

midden in de werkelijkheid, hij kan ze niet overzien alsof ze achter hem lag, maar ziet er tegenaan als iets dat grootendeels vóór hem ligt, dat de menschelijke geest niet bevatten kan ; wij vermogen niet anders dan slechts ten deele kennen.

Slechts een deel van de werkelijkheid kan hij beschouwen, nl. hetgeen achter hem ligt, maar de werkelijkheid is niet afgesloten, niet voltooid (hoe kan men er dan een systeem van geven ?) ; het voornaamste deel, de toekomst, ligt vóór hem en dat is het belangrijkste voor een existeerende persoonlijkheid, want hij moet voorwaarts, hij moet leven. Is het ook niet typisch, vraagt hij, dat het systeem geen ethiek heeft, de systematicus schijnt in rust te zijn en te kunnen contempleeren, niet voorwaarts te moeten. ,,Maar de gang van het leven is niet stop gezet" ; het leven gaat voort (de wereldgeschiedenis schrijdt voort ook na HEGEL) en wij moeten ook verder ; een taak ligt voor ons, leven is niet een zaak van ,,blosse Betrachtung". Die werkelijkheid, in de eerste plaats die van het eigen leven, dus ons zelven moeten wij verstaan. Terwijl steeds weer iets nieuws voor hem opdoemt, terwijl telkens een stuk toekomst heden wordt, ziet hij de werkelijkheid stuksgewijs, dus niet afgesloten, maar wordend. Voortdurend komt er iets nieuws, iets onberekenbaars ; maar het systeem, dat alles verklaren wil en meent dat te kunnen, dat de noodzakelijkheid van het geheel ziet, het systeem, dat afgesloten moet zijn, moet het dan ook niet de toekomst kunnen voorspellen, immers ,,Wer das Gesetz kennt, vermag zu prophezeien" ? Doch de toekomst spot met alle berekening.

Tegenover de systemen zoekt hij steeds naar het nog-niet-verklaarde, de onverzoenlijke tegenstellingen en tegenstrijdigheden, die het leven biedt, om ze den ,,speculant" voor te leggen, zoekt hij steeds de onverklaarbare rest, de

sprongen, het irrationeele, dat hij in het leven vindt, het paradoxale, waartegen het verstand stoot. „Alles was ist, ist vernünftig, und nur das Vernünftige ist" (HEGEL). Maar het is de existentie, welke KIERKEGAARD zoo anders leert. De existeerende, erkennende geest staat in een wanverhouding tot de eeuwige waarheid, welke verhouding uitgedrukt wordt door de paradox.[1]) KIERKEGAARD richt zijn blik in het bijzonder op het stuk werkelijkheid, waar hij als existeerende alles mee te maken heeft, de werkelijkheid van het eigen leven, in het bijzonder van den geest. Daar in het geestelijk leven wijst hij het irrationeele aan, het tegenstrijdige, het paradoxale van den mensch, die uit tijd en eeuwigheid is samengesteld en dus altijd in een wanverhouding leeft, alsof voor zijn wagen een Pegasus en een karrepaard gespannen zijn[2]), daar voelt hij het pijnlijke verschil tusschen denken en zijn. Daar voelt hij, dat zich niet een noodzakelijk denkproces afwikkelt, maar dat hij zelf ingrijpen moet, men komt niet vanzelf tot iets; de overgang speelt hier een andere rol dan in logica en mathematica. Levend in deze werkelijkheid stuit hij voortdurend op het wondere, onverklaarbare, irrationeele.

Zoo zijn we reeds gekomen midden in de kwestie, die direct samenhangt met de vraag naar de werkelijkheid, nl. de tegenstelling: spontaneïteit—continuiteit, transcendentie—immanentie. KIERKEGAARD kiest met beslistheid partij en beijvert zich om overal in leven, wereld en denken de sprongen aan te wijzen, ons het qualitatief nieuwe, de breuk der continuiteit, de transcendentie te toonen.

Tegenover de „Selbstentwicklung der Idee", den geleidelijken overgang handhaaft hij de spontaneïteit, tegenover de nood-

1) Cf. E. P. 1847, 18.
2) Cf. E. P. 1845, 207.

wendigheid poneert hij de vrijheid, tegenover immanente evolutie transcendent ingrijpen enz. En ook hier is het weder : hij leert, wat hij gezien en ervaren heeft „in het huis, dat hij bewoonde”.

Zijn oog is geopend voor de keuzen, waarvoor de mensch geplaatst wordt, de collisies in het leven, de persoonlijke beslissingen, die van hem geëischt worden, de tegenstrijdigheden, die onverzoenlijk tegenover elkander staan, voor het verrassende, het plotselinge, het qualitatief nieuwe, het irrationeele.

Met qualitatieve dialectiek gaat KIERKEGAARD het leven na. Geen abstracte logische redeneering zal hem inzicht in de problemen geven. Op den weg der experimenteele psychologie wil hij de wijsheid opdoen, welke hij zoekt, de geesten wil hij proeven. Statistieken heeft hij daartoe niet noodig, hij behoeft ervoor ook niet naar Parijs en Londen geweest te zijn, vijf mannen, vijf vrouwen en tien kinderen zijn voldoende om alle mogelijke zielstoestanden te ontdekken [1]), maar bovenal zelfkennis is vereischte. Daarmee toegerust als weinigen bespiedt hij het leven, de menschelijke ziel en haar beweging in de werkelijkheid, bestudeert hij niet het denken, maar den denkenden mensch, den enkelen mensch, waarop zijn tijd „in pantheïstische uitspatting neerzag, maar dat was juist „*de* onzedelijkheid van zijn tijd”. [2])

In dit bespieden van ’s menschen ziel en vóór alles van eigen zieleleven leert hij, dat het denken niet de kern des menschen is, maar de *wil*. In den wil ligt datgene, dat het karakter bepaalt, en ook hier stuit hij op het spontane, het transcendente. In den wil ligt de breuk der continuiteit, de sprong, het onverklaarbare, het irrationeele. Hier hebben

1) Cf. S. V. IV 393.
2) Cf. S. V. VII 308.

wij zeer stellig een kern van KIERKEGAARD's denken. Van hieruit zien we weder duidelijk de controvers met HEGEL. KIERKEGAARD gaat niet uit van het denken, dat continuiteit zoekt, maar van het zieleleven van den enkelen mensch; daar vindt hij spontaneïteit en discontinuiteit. In dat zieleleven ligt reeds de religieuze ervaring, de ervaring dat religie iets nieuws, nieuw leven brengt, de ervaring dat het nieuwe leven niet zoo maar van zelf komt, maar een wilsdaad dus spontaneïteit vraagt.

Hier ligt tevens het verschil van KIERKEGAARD met het natuurwetenschappelijke denken. Vrijheid tegenover noodwendigheid, spontaneïteit tegenover continuiteit, transcendentie tegenover evolutie. In onze dagen zou KIERKEGAARD zich stellig tegen het natuurwetenschappelijke denken hebben gekeerd en als reactie misschien heilzaam hebben gewerkt. Hij zelf ziet het. „Al het verderf", zegt hij ergens, „zal ten slotte van de natuurwetenschappen komen."[1]) Waarom? Zij voeren van het ethische, het religieuze af, zij begrijpen niet, wat geest is[2]) en brengen ons ook niet op den weg om dit te begrijpen.

Om het handhaven der persoonlijkheid gaat het bij hem; zijn geestelijk leven is hem alles. Is het wonder, dat een genie daar geen geleidelijke overgangen ziet maar sprongen[3]), discontinuiteit, spontaneïteit en transcendentie? Dit alles stelt hij tegenover de speculatie met haar immanente continuiteit. Ligt zijn denken niet geheel in die lijn: als hij overal het qualitatief nieuwe opspoort, het transcendente, dat plotseling te voorschijn treedt, onverklaarbaar uit het voorafgaande, hetzij

---

1) Cf. E. P. 1845—46, 738 v. v.

2) Cf. Ibid. 744.

3) Cf. PROF. JELGERSMA over Begaafdheid, Gids, Sept. 1908. Speciaal 486 en v.

dan dat de immanentie verbroken wordt door den menschelijken wil, hetzij door het ingrijpen Gods ? En verder : zijn poneeren van Gods vrijen wil tegenover noodwendige causaliteit ; zijn zien van de werkelijkheid als wordende, als irrationeel ? Zijn wijzen op het subjectieve van de waarheid, hoe het hier aankomt op de persoonlijke beslissing, het aangrijpen en bezitten van de waarheid, de toeeigening ? Als hij den nadruk legt op 's menschen vrijen wil [1]), op de bedoeling van den mensch, zijn doen, handelen, leven, hoe de mensch steeds voor keuzen staat, waar mediatie niet mogelijk is ; als hij tegenover de mediatie (immanentie) de gewilde herhaling (transcendentie) stelt ? Voorts : zijn den mensch niet als een moment willen erkennen, maar de proclameering zijner persoonlijkheid, zijn strijd tegen al het onpersoonlijke en massale als tegen de dagbladpers, waar het eigene, enkele ten onder gaat ; zijn strijd om de „enkele" te zijn, die in de immanentie niet kan bestaan ; zijn opwekken tot innerlijkheid, bezield zijn, bewustheid, wilsleven, ligt het niet alles in deze lijn ? Ook het „streven" (terwijl het wereldhistorische resultaat er wel aan toegevoegd zal worden), de beteekenis van het oogenblik, de daad des geloofs, de sprong om in het geloof te komen, het nieuwe leven, dat het geloof wekt, als niet van deze wereld maar bovennatuurlijk en niet uit den mensch, het wonder, de paradox, de zonde ; ja ook hier in de religie, speciaal in het christendom, vormen de transcendentie en het spontane, het gewilde en de daad van den mensch de kern. De zonde en het nieuwe leven staan tegenover elkander,

---

1) Hoewel hij deze vrijheid nooit definieert, maar aequilibrium wil hij er niet onder verstaan, dat noemt hij een onding cf. Pap. IV 389, terwijl hij Pap. III 10 spreekt over de vrijheid, welke bestaat in het vrij zich toe eigenen van het gegevene. Cf. boven 129/30.

beide transcendent; het nieuwe leven komt door wedergeboorte; de mensch leeft in zonde, van de waarheid verstoken, heeft deze niet in zich zelf, kan haar niet bereiken. God moet de „voorwaarde" geven door openbaring, in het oogenblik; door een wonder moet het geloof in ons worden; en ook de zonde is transcendent, de kennis der zonde moet eveneens geopenbaard worden, de mensch weet haar niet uit zich zelf, en tot de zonde komt men door een sprong, de immanente ontwikkeling moet ook daar verbroken worden. Tegenover de speculatie met haar immanentie dus de existentie met haar spontaneïteit en transcendentie. Vlak tegenover de speculatie staat de dialectiek der zonde; de christelijke ervaring van zonde en verlossing vormen den ondergrond, waaruit zijn denken geboren wordt.

Overal de lijn spontaneïteit-transcendentie; ook als hij het persoonlijk leven beziet, als hij den nadruk legt op het gewilde in zijn schrijverswerkzaamheid, of op het spontane in het ontstaan zijner werken (bv. ENTEN-ELLER in drie maanden), maar tevens als hij wijst op het aandeel der Voorzienigheid in zijn schrijverswerkzaamheid.

Op een enkel punt willen we terugkomen. KIERKEGAARD, zeiden we, ziet, dat het denken niet het diepste is in den mensch, maar de wil. Hier zij dan nog gewezen op zijn anti-intellectualisme. Tegenover HEGEL's intellectualisme zet hij zich schrap; hij meent, dat de wil, de hartstocht (pathos) zooals hij het noemt, een beslissende rol in het leven en in het denken speelt; ook bij het denken ligt steeds de beslissing in den wil van den mensch. Wanneer hij over waarheid spreekt, denkt hij niet intellectualistisch aan een weten, maar het is voor hem een *zijn*, een *leven*.[1]) Waarheid is voor hem persoonlijke waarheid, ze moet een bezit zijn; men kan deze ook

1) Men vergelijke vooral eens S. V. XII 189, 192.

niet zoomaar meedeelen, ze moet „geredupliceerd" worden, dat is, men moet existeeren in wat men leert (cf. o.a. S.V. XII 116). „De waarheid is er slechts voor den enkele, doordat hij ze zelf voortbrengt in handeling" (S.V. IV 405); in de handeling, in het waarheid *zijn* ligt de zekerheid (ibid).

Zoo spreekt hij niet over mathematische waarheden, waartegenover de mensch indifferent staat, maar over waarheid, waar het levensvragen geldt; daarnaar gaat zijn belangstelling en denken uit. Ook in het logische denken speelt de wil een rol; achter ons oordeelen ligt een wilsdaad. Hij zoekt „de sprongen" in HEGEL's systeem, in het logische-denken op, waar de wil ingrijpt. Het systeem wil voraussetzungslos zijn, van niets uitgaan, maar KIERKEGAARD komt tot de conclusie, dat aan het begin reeds een wilsdaad staat, dat men met een sprong beginnen moet, en zoo gaat men voort; overal ontdekt hij sprongen: van „wezen" tot „bestaan", van denken tot zijn, van mogelijkheid tot werkelijkheid, en een sprong is een wilsdaad.

Hieruit bouwt hij echter geen theorie op; men mag hem niet verwijten, dat hij zijn stelling niet voldoende ontvouwd en verdedigd heeft; neen, hij reageert tegen het intellectualisme zijner dagen en werpt bezwaren op tegen het systeem. Wij wilden uit zijn bezwaren ook geen positieve theorie opbouwen, slechts laten zien hoe alles samenhing en uit één geesteshouding ontsproot. Op elk gebied wijst hij ons op de beslissende rol van den wil: in het denken, maar ook op ethisch terrein, in leven en handelen, en tevens op religieus gebied. Hier klinken de eischen: gij zult liefhebben, gij zult gelooven, zoo staat de mensch voor een daad. Ook hier komt sterk zijn anti-intellectualisme uit.

Zoowel het leven, de mensch, als het object des geloofs

zijn irrationeel, ja de werkelijkheid is irrationeel. Tegenover het optimistisch vertrouwen van zijn tijd in het intellect, ziet hij de ontoereikendheid ervan; doordat de mensch in zonde, in de onwaarheid verkeert, doordat de mensch existeert is er disharmonie tusschen hem en de eeuwige waarheid.[1] Tegenover de redelijkheid van al het zijnde stelt hij als antipode van HEGEL: de paradox; tegenover MARTENSEN's credo ut intelligam, het credo quia absurdum. Als het rijkste en diepste is het christendom het irrationeelste, het is *de* waarheid, maar welke niet in eens menschen hart is opgeklommen, den Joden een ergernis, den Grieken een dwaasheid, de paradox. Hij gelooft erin, gedreven door den verlossingsdrang, zich buigend voor de absolute autoriteit, waarmee het tot hem spreekt.

Wederom (MULTATULI zou zeggen: ik weet het wel, dat mijn verhaal eentonig is!) een irrationalistisch *systeem* heeft KIERKEGAARD niet gegeven, oplossingen meent hij niet te brengen, „een genie is een revisie van een of meer grondproblemen van het bestaande" (E.P. 1849, 318); een revisie — geen oplossing! KIERKEGAARD wil revisie zijn door tot zijn tijd te spreken als een N. B., een ironisch[2]) N. B.

De hegeliaan KIERKEGAARD is geworden tot HEGEL's antipode, maar ook de door SOCRATES bekoorde, voor den eenvoudigen wijze der oudheid bezielde man is *boven Socrates uitgekomen.*

SOCRATES is evenals het ethische stadium een doorgangsstandpunt geweest, men moet verder komen. De nobele representant van het heidendom staat wel dicht bij het christendom; maar de christen mag bij hem niet blijven staan,

1) Cf. E. P. 1847, 18.
2) Ironisch niet in romantischen maar socratischen zin.

niet SOCRATES, maar JEZUS CHRISTUS is de Meester. Het christendom is niet een stap verder in dezelfde lijn, de grondgedachten van het christendom zijn anders, in strijd met den Griekschen denker.

Tegenover SOCRATES staat hij feitelijk als tegenover de speculatie; ook deze laatste is heidensch, maar SOCRATES staat in zijn oog toch verre boven haar, want de nieuwere philosophie verbeeldt zich christendom te zijn. Hij wijst de speculatie naar SOCRATES, want die weet wat existeeren is; de speculatie heeft geen recht verder dan SOCRATES te gaan. De christen daarentegen, kent meer. De tegenstelling KIERKEGAARD—SOCRATES[1]) is als bij de speculatie: transcendentie—immanentie. Waar ligt het kernverschil tusschen christendom en heidendom, dus ook tusschen KIERKEGAARD en SOCRATES? „Het is niet waar, wat een oppervlakkige be- „schouwing aanneemt, dat de leer der verzoening het quali- „tatieve verschil is tusschen heidendom en christendom. „Neen, het begin moet veel dieper opgevat worden, bij „de zonde, bij de leer der zonde zooals het christendom ook „doet" (S.V. XI 201). Het heidendom weet niet wat zonde is. Zoo staat ook vlak tegenover de speculatie de dialectiek der zonde. Voor SOCRATES is zonde onwetendheid, hij ziet de zonde dus intellectueel; wie het goede maar inziet, doet het ook; zonde is gebrek aan inzicht. Hij kon dan ook niet het geval aannemen,dat iemand wetend wat goed is het slechte doet, of wetend wat slecht is het slechte doet. Doch het christendom ziet de zonde in den *wil*, komt met het begrip trots. Als SOCRATES zegt: „de mensch heeft het goede niet begrepen", dan zegt het christendom: hij heeft het niet *willen* begrijpen. Het christendom durft het uit te

---

1) Cf. Smuler en Sygdommen til Döden.

spreken, dat iemand willens en wetens het slechte doet. Tegenover het aesthetische Griekendom staat SOCRATES als de ethicus; maar in zijn intellectualisme staat hij tegenover het christendom, dat de zonde in den wil zoekt. Tegenover het christendom staat hij evenals het ethische standpunt als blijvend in de sfeer der immanentie. Maar daarin leert de mensch de zonde niet kennen. De christelijke leer der zonde is een beleediging aan den mensch, een beschuldiging — ze wekt ergernis. Begrijpen kan men haar niet, men moet haar gelooven. Het christendom verklaart ons dus niet wat zonde is, maar *openbaart* het ons. Hier ligt de transcendentie. De heiden, de natuurlijke mensch, begrijpt niet wat zonde is; openbaring van God is er noodig om het den mensch te doen zien. Bij SOCRATES ligt alles in de immanentie. De deugd, die voor hem kennis is, dus de waarheid, leert men door herinnering; de mensch heeft haar in zich zelf, daarom wil SOCRATES als leermeester slechts opwekken wat aanwezig is, helpen bij de herinnering en stellig is dit de ware verhouding tusschen mensch en mensch. Maar dit heidendom staat lijnrecht tegenover het christendom. Het christendom brengt den mensch in de transcendente sfeer. De mensch heeft de waarheid niet, hij kan haar niet uit zich zelf putten, hij verkeert in de onwaarheid, in de zonde; hij heeft niet eens de voorwaarde om de waarheid te verstaan; ook deze moet hem door de Godheid gegeven worden. De Godheid moet hem verlossen, de mensch moet wedergeboren worden. Alles moet komen uit de transcendente wereld, zelfs de kennis dat de mensch in zonde is, moet den mensch worden geopenbaard. SOCRATES wil ontplooien wat er reeds in den mensch aanwezig is; het christendom wil iets nieuws in den mensch brengen. Zoo stond het christelijke ook tegenover het ethische, dat in ongebroken kracht voort wilde

gaan, en tegenover de speculatie, waar het denken zich immanent ontwikkelde; het christendom als de eeuwige waarheid, welke niet van deze wereld, niet uit den mensch is, maar uit God, irrationeel, paradox zich verhoudend tot den existeerenden, in zonde verkeerenden mensch, dien mensch nieuw leven openbarend en brengend.

We kunnen thans nog niet beschrijven, wat KIERKEGAARD tegenover Romantiek, HEGEL en SOCRATES stelt, al zien we hier reeds duidelijk, dat dit het christendom is, de christelijke levenservaring, waardoor hij ook in verzet kwam tegen deze geestelijke machten. Om te verstaan hoe zijn christendom is getint, waarop bij hem het accent zal vallen, moeten we eerst vragen: wat bleef er van den invloed dezer drie geestelijke machten in hem? Zoo gaan we terug tot de definitie, welke we vroeger gaven: KIERKEGAARD wordt de bestrijder der Romantiek en toch blijft hij in velen deele romantisch; hij wordt de antipode van HEGEL, en toch blijft er nog zoo veel van HEGEL in hem; hij komt boven SOCRATES uit door het christendom en toch is hij een moderne Socrates.

Nu komen we aan het meer positieve, dat KIERKEGAARD gaf, maar ook bij dit positieve, worde in het oog gehouden, dat het polemisch is, dat het bepaald wordt door zijn reactie; dat men het nooit los, op zich zelf, kan beschouwen, maar dat het eerst perspectief verkrijgt en dus eerst levend is, zoo het geplaatst wordt tegenover datgene, waartegen hij strijdt en in zijn omgeving wordt gezien. De menschelijke geest zit als het ware op een wip; er moet evenwicht zijn om de kunst des levens te verstaan, om te kunnen leven; naar gelang nu het gewicht aan de andere zijde der wip zwaar of licht is, naar gelang het denken van den tijd in een ander uiterste verkeert, moet hij zich plaatsen op deze wip om zoo het

evenwicht te herstellen. KIERKEGAARD moet zich dikwijls op het alleruiterste plaatsen om het evenwicht te herkrijgen.

We willen nu zien, welk residu bij hem is gebleven van de drie genoemde geestelijke stroomingen. Dit is echter niet te scheiden van wat we daarna noemen willen : hetgeen hij tegenover die machten stelde. We zullen telkens daarop reeds moeten vooruitgrijpen, omdat in dat meer positieve juist ook zal uitkomen, wat het residu, het bezonkene is. Om nu geleidelijk tot en in dat positieve te komen, moeten we de drie geestelijke machten in andere volgorde beschouwen en vragen : welke sporen lieten HEGEL, SOCRATES en de Romantiek bij hem achter ? Het antwoord, is aldus te formuleeren : formeel *blijven Hegel, Socrates en de Romantiek hem beheerschen, terwijl de volgorde een climax is.* Materieel *heeft hij in den strijd tegen deze drie machten overwonnen, ofschoon niet geheel; het minst de Romantiek.* De Romantiek blijft in zijn denken heerschen, al treedt hier een andere zijde van haar op den voorgrond dan die, welke hij bestreed.

Wat is het hegeliaansche dat KIERKEGAARD behoudt, ondanks zijn heftigen strijd tegen HEGEL ? De blijvende stempel, dien hij van HEGEL ontving, is voornamelijk formeel, maar hij is ook nog in het materieele waar te nemen.

WINDELBAND zegt ergens[1]) „Die Begriffe, mit denen die „Systeme des Irrationalismus arbeiten, sind immer wesentlich „diejenigen des rationalistischen Systems, gegen welches „sie sich kritisch und polemisch entwickeln."

Dit geldt in velen deele ook van het denken (systeem mogen we niet zeggen) van KIERKEGAARD, dat polemisch tegenover

---

1) „Gesch. der Neueren Philosophie‘" II 350.

HEGEL staat, en toch nog eenigszins onder diens invloed blijft; in drieërlei opzicht heeft hij zich niet geheel aan dien invloed kunnen ontworstelen.

KIERKEGAARD is niet volkomen verlost van het zoeken naar een systeem, van de dialectiek, en van het intellectualisme; hoe sterk hij deze drie ook bekampt, toch oefenen zij nog invloed uit op zijn denken en werken.

Met de meeste irrationalisten heeft KIERKEGAARD den tegenzin tegen den schoolschen vorm der begripsontwikkeling gemeen en gebruikt hij evenals zij een vrijeren en soms populairen vorm om zijn denken weer te geven; maar daarnaast kleedt hij vaak zijn gedachten in een buitengemeen onpopulairen vorm met groote voorliefde voor technische en ingewikkeld technische termen, meest ontleend aan de hegelsche terminologie. De denkgymnastiek, die HEGEL voor hem is geweest, heeft een plooi aan zijn denken gegeven, al is hij materieel de negatie van HEGEL geworden. Dit proeft men niet enkel in de formuleeringen, maar ook in den opzet van het geheele complex van werken en van de afzonderlijke geschriften. In den vorm gelijkt het veel op een systeem — en KIERKEGAARD geeft dus zelf aanleiding, dat hij versystematiseerd en verdogmatiseerd is geworden. Hij wil geen systeem geven; doch zit er niet veel systematiek in die één geheel en een zóó sluitend geheel vormende schrijverswerkzaamheid?

Een enkele greep: De opbouw der stadiën. Men lette hier op de tusschenstadiën; men zou geneigd zijn deze „overgangen" te noemen, al zijn ze het niet. Doet dit niet aan een systeem denken? Men proeve hier het hegeliaansche, niet enkel dat zoeken naar tusschenstadia, maar ook de drie stadia zelf, herinneren ze niet aan de hegelsche trits? Stellig, men vindt bij zoovelen een dergelijke indeeling, zonder dat het iets met

hegelsch denken te maken heeft; bij PAULUS: het somatische, het psychische en het pneumatische, die KIERKEGAARD ook als de drie „sferen" noemt[1]); PASCAL's drie kringen, HERMANN's drie trappen of als men alleen aan de zonde denkt, bv. CULMANN's drie „Lasterstufen"[2]). De indeeling in drieën is vrij algemeen. Bij KIERKEGAARD ligt het echter voor de hand aan hegelschen invloed te denken, daar we bv. in het aesthetische ook weer indeelingen in drieën, tritsen, vinden (zie boven bij ENTEN-ELLER), maar ook, omdat het niet enkel een opklimming is, maar de twee eersten aesthetisch-ethisch een tegenstelling vormen, en de derde, het religieuze, ons sterk doet denken aan een synthese, waarin men bv. het aesthetische geheiligd terug ontvangt. En — ja er wordt ook van een suspensie van het ethische gesproken („Vreezen en beven"), maar toch ook vinden we later het ethische in het religieuze terug. Dergelijke synthesen vinden we meer bij KIERKEGAARD, bv. de mensch, een synthese van ziel en lichaam geboren uit geest (in Begrebet Angest S.V. IV 390); de mensch een synthese van de twee tegenstrijdigheden tijdelijkheid en eeuwigheid. Maar, wel noemt KIERKEGAARD den mensch een synthese, doch de tegenstrijdigheid in hem *blijft*; en hier ligt het verschil weer met HEGEL: KIERKEGAARD's blik is steeds gericht op de werkelijke tegenstrijdigheid.

Het systematische zien we bij KIERKEGAARD in het geheel van zijn boekencomplex, maar ook werken als „Begrebet Angest", „Sygdommen til Döden" en niet minder zijn Efterskrift zijn zeer systematisch opgebouwd, en vertoonen de neiging tot systeemvorming.

KIERKEGAARD is niet volkomen verlost van de dialectiek en wat hier nauw mee verbonden is: ook niet van het

1) Cf. S. V. IV 389.
2) Cf. LA SAUSSAYE Chr. Leven I 163 v.

intellectualisme, ofschoon van dit laatste het meest. Hij wil subjectief denker zijn, concreet, plastisch denker, existeerend denker, en toch hoe zien we hem met begrippen werken, en uit begrippen afleiden, zooals bv. in „Sygdommen til Döden" en ook in „Begrebet Angest". Van uit het „begrip" wordt alles ontwikkeld, wordt verder geredeneerd. Hoe abstract, ondanks zijn haat tegen alle abstracties, redeneert hij dikwijls, en hoe abstract worden vaak zelfs zijn concrete personen; is zijn „Joh. de Verleider" bv. niet een bleeke abstractie van een mensch geworden? Verliest het denken hier de werkelijkheid niet uit het oog?

„Niet geheel verlost van de dialectiek", hoe sterk komt het ook niet uit in zijn stichtelijke redenen! (bv. de preek „Het verblijdende hierin: hoe zwakker gij wordt, des te sterker wordt God in u" S.V. X 129 e.v.).

Nauw hiermee samen hangt het niet geheel overwonnen intellectualisme. Sterk legt hij er den nadruk op dat het christendom *geen leer* is, maar leven, meedeeling van existentie, en toch spreekt hij telkens over „die leer". In de hoofdvraag der Efterskrift luidt het: „hoe kom ik in verhouding tot *die leer*"? Als hij over de zonde spreekt bv. in „Ziekte tot den dood", dan heet het telkens dat het christendom *de leer* der zonde bracht; zoo heeft hij het over de leer aangaande den Godmensch, en met dialectiek benadert hij de paradox „God in den tijd". We krijgen den indruk, dat God voor hem hier meer een metaphysische dan een moreele grootheid is; zelfs in 1854[1]) spreekt hij nog over God als over „het praedicaatlooze zijn". De Godheid van CHRISTUS is vaak ook meer metaphysisch dan ethisch. Doch als we nagaan *waar* KIERKEGAARD voornamelijk zoo spreekt, dan treft het ons, dat dit

1) Cf. E. P. 1854, 111.

vooral geschiedt in zijn werken, welke polemisch tegen de speculatie gericht zijn (o.a. Smuler en Efterskrift). We denken aan het zooeven geciteerde woord van WINDELBAND en zouden willen vragen : is dat niet juist uit de polemiek te verklaren, daar in zijn latere, religieuze geschriften de grootheid Gods en van CHRISTUS wel zedelijk zijn, en de paradox moreele ergernis wekt ? is hier niet een zich langzaam ontworstelen aan den invloed der dialectiek ?

Door het christendom heeft KIERKEGAARD SOCRATES overwonnen ; hij moest verder gaan, maar toch is hij een moderne Socrates.

Keerde hij zich tegen SOCRATES' intellectualisme, stelde hij tegenover diens immanentie de transcendentie, wilde hij tot het heidendom, hoe subliem ook, niet terugkeeren — we begrijpen het socratische in KIERKEGAARD is formeel, materieel gaat KIERKEGAARD boven hem uit, hij is een christelijk socraticus.

In SOCRATES vereerde hij steeds de persoonlijkheid, de waarachtigheid, de zelfkennis, kortom de levenshouding. SOCRATES had ook geen systeem, maar was een persoonlijkheid[1]), een ,,enkele''. Hij stond in voor wat hij leerde, hij leefde daaruit, zijn denken werd handeling — zulk een reformator[2]) heeft men noodig, die zijn leven durft offeren, die lijdt voor zijn leer. De heiden is hier een voorbeeld voor den christen. SOCRATES verlost van het vele weten, hij kan een ironisch-ethische correctie[3]) zijn voor dezen tijd. Daar KIERKEGAARD zelf correctief wil werken, is SOCRATES zijn voorbeeld, hij wil socraticus zijn en hij *is* het, niet alleen in zijn practisch leven, zijn omgang

1) Cf. E. P. 1854, 164.
2) Cf. E. P. 1847, 93.
3) Cf. S. V. XI 203.

met iedereen, niet alleen, dat hij zich verwant aan den wijze der oudheid voelt in het willen van het eenvoudige, dat voor iedereen is, in het willen existeeren tegenover de speculatie, maar zijn *methode* van onderwijzen is door en door socratisch. Het socratische in hem is niet in bepaalde ideeën te zoeken, maar het zijn SOCRATES' persoon en methode, waardoor hij beheerscht wordt.

Deze methode bestaat in de *majeutiek en de ironie*, welke KIERKEGAARD in dienst van het christendom aanwendt.

Majeutisch gaat hij te werk, dat is niet doceerend, maar opvoedend, als vroedvrouw helpend. Zoo brengt hij geen verwarring door te veel weten, zoo doet hij den mensch zelf denken en zelf ontdekken, waarheen hij hem voeren wil, daarom is zijn mededeeling niet direct maar indirect. We zagen hoe de majeutiek met haar indirecte mededeeling zijn geheele schrijverswerkzaamheid beheerschte: opmerkzaam maken wil hij.

Ironisch is zijn methode, dat is niet ironisch in romantischen zin; neen, de romantische ironie heeft hij overwonnen,[1] zij is socratisch-ironisch. Deze socratische ironie is een masker, „eine Verstellung", maar met paedagogisch doel; het socratisch niet-weten strekt om anderen tot kennis te brengen, van wat ze weten en wat ze niet weten. Parallel hiermee loopt KIERKEGAARD's niet-christen zijn. Door zijn niet-weten wil SOCRATES een revisie zijn. KIERKEGAARD noemt zich geen christen en wil daardoor de bepaling van het christen-zijn revideeren (cf. S.V. XIV 352/3).

SOCRATES' ironie was correctief, zoo is ze ook bij KIERKEGAARD. SOCRATES' ironie was negatief, hij kwam niet om de wereld te redden maar te oordeelen (cf. S.V. XIII 256),

1) We zullen straks zien in hoeverre de romantische ironie nog bij hem leeft.

hij bleef staan bij de negatie. Mutatis mutandis staat KIERKEGAARD evenzoo tegenover de verlossing, zijn prediking is een oordeel, noodig opdat de verlossing niet ijdel zal wezen.

KIERKEGAARD wordt de bestrijder der Romantiek en toch blijft hij in vele opzichten romantisch.[1]) In zijn „Die romantische Schule in Deutschland"[2]) zegt BRANDES: „Ich erkenne, dasz für mich sein (= K.'s) Verfahren Künstelei, und „eine Art Reminiscenz der romantischen Ironie ist (bedoeld wordt hier het zich verschuilen achter pseudoniemen). „Denn so weit KIERKEGAARD durch seinen Inhalt über die „Romantiek hinaus ist, so gebunden an die Romantik ist „er durch seine Kunstform."

Dus volgens BRANDES is de Romantiek materieel overwonnen, maar blijft hij formeel romanticus. Het laatste is geheel, het eerste slechts ten halve waar.

Formeel blijft KIERKEGAARD romanticus. Neem een zijner aesthetische werken, ze zijn formeel door en door romantisch. De romantiek geeft er kleur en gloed aan. Hij is hier niet enkel romantisch, omdat hij zich „ontledigt" van het aesthetische en daardoor ook de kunstvorm romantisch wordt; neen, de geheele opbouw en vorm van zijn schrijverswerkzaamheid is romantisch: dat zich voortdurend verschuilen achter pseudoniemen, het neerleggen van zijn ideeën in romanvorm [3]), dat zich zelf bekritiseeren, de soms zoo wonderlijke vorm als van het dagboek in de „Lijdenshistorie" uit de Stadiën, waar hij toch niet het romantische

1) Waar we nu het romantische in K. bespreken is dit niet het romantische van zijn natuur, maar het romantische in wat hij gaf: in zijn werken en de daar gegeven ideeën.

2) T. a. p. 132.

3) Hoe romantisch is ook dat speculeeren over de liefde en de vrouw en het steeds in het middelpunt plaatsen van de liefde.

standpunt bestrijdt; die titels, inleidingen, motto's — de geheele kunstvorm is beheerscht door de romantische ironie.

Zoo even spraken we over de socratische ironie in den vorm zijner werken; deze is de grondgedachte, de methode, welke zijn schrijverswerkzaamheid beheerscht, de paedagogie, maar in de uitvoering dezer methode komt de romantische ironie naar voren. In de socratische ironie ligt ernst, zij wil opvoeden; de romantische ironie is speelsch, zij denkt niet aan opvoeding; in haar zweeft de kunstenaar boven het werk, dat hij schiep, hij speelt ermee.

Reeds boven zeiden we, dat KIERKEGAARD de romantische ironie overwonnen had, doch toen dachten we niet aan deze als kunstvorm; ze is ook iets meer. Ze is ook een *levenshouding*. RICARDA HUCH spreekt in haar bekend werk over de Romantiek van deze ironie als „ein geistiges Fliegenkönnen"; de ironie maakt het den mensch mogelijk vrij en ongebonden boven de dingen te zweven. De kunstvorm is een gevolg, een uiting van deze levenshouding. Die romantische ironie als levenshouding heeft KIERKEGAARD reeds in zijn dissertatie en verder in het aesthetische bestreden; zij is overwonnen. De romantische ironie in den kunstvorm is gebleven. Deze is romantisch en is ook niet aan het gevaar ervan ontsnapt: aan het gewilde.

Niet enkel de kunstvorm is romantisch, maar ook de strijdvorm; hier denken wij er niet aan, dat hij de Romantiek romantisch bestrijdt, maar ook aan de latere werken. In zijn strijd tegen HEGEL en tegen de christenheid is zijn wapen: ironie en witz. De romantici (aesthetici) speelden met hun witz, maar in KIERKEGAARD's hand is hij een geesel, om alles, wat dilettantistisch en onecht is, te slaan, maar bovenal om er den „christelijken" mensch mee te kastijden in zijn ijdelheid en wereldsgezindheid, leegheid en schijnheiligheid,

om wat christelijk schijnt in zijn naaktheid van onchristelijkheid te laten uitkomen.

De romantici waren geestig ten koste van 's menschen eindigheid — KIERKEGAARD's witz en ironie richten zich in één woord tegen alle onwaarachtigheid.

Bestreed KIERKEGAARD de romantische levenssfeer bovenal omdat zijn christelijke levenservaring hiermee in botsing kwam, zoo was aan den anderen kant deze christelijke levenservaring ontvankelijk voor den invloed van een andere zijde der Romantiek.

Het Hernhuttersch-piëtisme, waarin hij was opgevoed, waarin ook zulk een sterk romantisch gehalte ligt, heeft hem gelijk andere romantici (ik denk bv. aan SCHLEIERMACHER, NOVALIS) in deze richting voorbereid en van jongsaf gestuurd.

KIERKEGAARD's realisme staat op den bodem der Romantiek, hij blijft romanticus in een bepaald opzicht, zijn denken behoort tot de romantische cultuur.

„Het was niet een dwepende, een droomende of enkel „gevoels en phantastische Romantiek, het was niet de Roman- „tiek als poëzie, evenmin als philosophie, die in KIERKE- „GAARD aan het woord kwam, hij werd de theoloog der „Romantiek of liever de verkondiger van het christendom der „Romantiek in zeer bijzonderen zin. In hem trok de Romantiek „haar theologisch of liever haar christelijke consequentie „tot het uiterste" zegt PROF. LEHMANN[1]), die zeer terecht den nadruk legt op het romantische in KIERKEGAARD's ideeën. Doch wij zouden het liever iets minder kras willen formuleeren, omdat in zoo menig opzicht KIERKEGAARD's denken juist tegen de romantische cultuur ingaat, omdat wel vele lijnen in zijn denken een sterk romantischen stempel dragen,

1) E. LEHMANN, Romantik og Kristendom 1910, 33. Cf. verder 33—38 en 81—84.

maar we deze toch geen uiterste consequentie ervan kunnen noemen. We kunnen dit ook niet, omdat we juist in zijn verkondiging van het christendom zeer wezenlijke romantische trekken missen, als den zin voor mystiek. Terwijl de Romantiek in pantheïstische richting haar consequentie vindt, loopt KIERKEGAARD's denken in tegenovergestelde banen.

Zoo dunkt het ons beter gedefinieerd: KIERKEGAARD's verkondiging van het christendom en de godsdienstig-wijsgeerige gedachten, waar deze op rust, dragen in vele opzichten een sterk romantischen stempel. Het is dan nu de taak dit nader aan te geven, terwijl we zoodoende ook midden in het antwoord komen op de vraag: *Wat stelt Kierkegaard tegenover deze door hem bestreden geestelijke machten?* Hierop luidt het antwoord: het christendom. Maar welk christendom, hoe gekleurd, wat als kern? Bij de bespreking van den romantischen stempel in zijn verkondiging van het christendom wordt ook deze vraag reeds grootendeels beantwoord.

KIERKEGAARD en GRUNDTVIG, hoezeer zij ook tegenover elkander staan in het Deensche geestelijk leven, zij zijn beiden zonen der Romantiek; bij beiden brengt de Romantiek religieuze verdieping. GRUNDTVIG werd romantisch bezield voor het nationale verleden. Hij is historicus, dwepend met en bezingend de Noorsche oudheid; KIERKEGAARD's denken daarentegen is buitengewoon onhistorisch. De Romantiek richtte zijn blik op de *persoonlijke levensproblemen.*

De religieuze Romantiek wordt beheerscht door een drang naar leven; niet de tegenstelling denken en zijn, maar leven en dood is voor haar *het* probleem. Ze ontkent dat de levensproblemen op den weg van het denken opgelost kunnen worden, alleen door het *leven* zelf is dit mogelijk. Sterk komt deze trek bij KIERKEGAARD uit in zijn strijd tegen de logica en in zijn anti-intellectualisme.

De Romantiek ontdekte weder het individu, den levenden persoon; zij kende het nauwe verband tusschen denken en leven, den samenhang van philosophie en persoon; niet op de gedachten maar op den denker viel bij haar de nadruk; de leer zij echo der persoonlijkheid.

Romantisch is KIERKEGAARD's denken ook hierin, dat hij het levende, het vloeibare, overal het *worden* wil zien. Zijn Romantiek komt uit in het zoeken van het persoonlijke, individueele, subjectieve, dat het objectieve bijna verslindt, het eigene, concrete, in zijn oog voor de tegenstellingen des levens en zijn willen leven in die tegenstrijdigheden. Hij is een „Streber"; met hartstocht staat hij tegenover de waarheid, hartstocht beheerscht zijn denken, in superlatieven denkt hij.

Zagen we dit romantische reeds sterk in zijn strijd tegen HEGEL, duidelijk toont het zich ook in zijn verkondiging van het christendom, immers deze staat op de wijsgeerige gedachten, welke reeds in dien strijd uitkwamen.

Ook hier de tegenstelling met het intellect: het christendom is een dwaasheid, een kruis voor het verstand, als paradox staat het er tegenover. JEZUS CHRISTUS, de Godmensch is een ergernis voor het intellect; KIERKEGAARD buigt zich voor het wondervolle.

Het was de Romantiek, die „den enkele" tegenover het algemeene deed gelden. De Romantiek was individualistisch. Maar is KIERKEGAARD hier de christelijke consequentie der Romantiek? Is hij individualist of zoo men wil hyperindividualist? Men kan de meest sterke uitspraken en redeneeringen in deze richting vinden; hij spreekt hier stellig in superlatieven. Toch mogen we hem niet zonder restrictie individualist noemen, hij is hier reactie, correctie. KIERKEGAARD is nooit een afgerond geheel, steeds een stuk, dat zijn

complement zoekt, zoo is het met allen, die reactie zijn. Terecht heeft men gezegd: het koninkrijk Gods speelt geen actieve rol in zijn denken. Men heeft als verzachtende omstandigheid aangevoerd, dat de Deensche staatskerk hem ook moeilijk bezielen kon voor de solidariteit.[1]) Maar reageert KIERKEGAARD niet juist tegen een dergelijke solidariteit? Ligt bij hem de tegenstelling van individueel niet veel eer in het massale dan in het sociale?[2]) Tegen het massale strijdt hij en hij legt den nadruk op het individueele, doch zijn willen is gericht op de gemeenschap: eerst het individueele *dan* het sociale. We spraken er reeds vroeger over, het sociale moet volgen na het individueele; als het begin er nog niet is, dan kan het vervolg er ook niet zijn of het deugt niet. KIERKEGAARD eert individu èn gemeenschap. Zoo zeggen we: romantisch legt hij allen nadruk op het individueele, maar hij is niet de uiterste consequentie der Romantiek als individualist, want de andere zijde leeft ook bij hem, maar treedt nog niet naar voren, hij is er nog niet aan toe.

In de Romantiek verslindt het subjectieve het objectieve. Ook hier draagt KIERKEGAARD's verkondiging van het christendom evenals zijn wijsgeerige grondgedachten, een sterk romantisch karakter, zonder nog de uiterste consequentie der Romantiek te zijn. Dikwijls maakt hij den indruk van een uiterst subjectivisme: „slechts de waarheid, die sticht is waarheid voor mij"; „de subjectiviteit is de waar- „heid", niet het „wat" maar het „hoe" is alles. Toch zegt diezelfde KIERKEGAARD en passant en daarin komt juist uit, wat er als van zelfsprekend door hem verondersteld wordt: „Het is slechts onder de nadere bepaling, dat

1) Cf. HOFFMANN t. a. p. 114.

2) Cf. over deze tegenstelling in het algemeen DR. SLOTEMAKER DE BRUÏNE Sociologie en christendom, 1912, p. 106.

„de wijze het beslissende is: als nl. *eerst* het *object* is „bepaald." Zie ook eens de grondgedachte van de „Smuler": de waarheid, die den mensch verlost, is *heterogeen*, het subject als paradox tegenovergesteld. Het subject kan haar niet eens grijpen, maar moet eerst van de *objectieve waarheid* „de voorwaarde" ontvangen. Reeds vroeger deden we uitkomen, dat KIERKEGAARD wel degelijk iets objectiefs kent, dat hij niet in de subjectieve sfeer blijft. Maar men zal zeggen: „ja, maar hoe is hij aan dien inhoud gekomen?" of „die past ook niet bij zijn individualisme en subjectivisme". Men zegt: „wonderlijk, dat uiterste subjectivisme gaat zoo „vredig samen met de Schrift; het komt niet in botsing „met de objectieve bronnen van het christendom". Doch zóó bezien wij het verkeerd. Het „subjectivisme" kwam niet aan een inhoud en zocht er ook geen. Neen, er *was* een objectief zekere inhoud voor KIERKEGAARD vervat in de H. Schrift, met als kern van van het N. T. JEZUS CHRISTUS, den Godmensch. De Luthersche orthodoxie, zooals zij vooral door MYNSTER's preeken tot hem was gekomen, was voor hem de objectieve waarheid. De autoriteit der objectieve bronnen van het christendom onderzoekt hij niet[1]); neen, dit is met autoriteit tot hem gekomen en nu eischt hij, dat het ontvangen en verwerkelijkt zal worden in innerlijkheid.

Van dit objectieve gaat hij uit, dat is de waarheid, en dan legt hij den nadruk op de subjectieve verhouding er toe, in reactie tegen zijn „objectieven tijd", die het niet noodig had aan het objectieve herinnerd te worden.

1) Aan den eenen kant staat hij vrij tegenover „bijbelcritiek" cf. boven bij de Efterskrift, maar aan den anderen kant zie men voor zijn bijbelopvatting bv. S. V. IV 317 e. v.

Geen woord van de Schrift betwijfelt hij en bv. S. V. XI 193 zegt hij, dat zijn definitie dit bovenal voor heeft, dat ze *schriftmatig* is.

Zoo komt ook hier weer de Romantiek in KIERKEGAARD als reactie aan het woord, en het is niet, dat hij er de uiterste consequentie van trekt; neen, hij wil door zijn naar de eene zijde op de spits drijven het evenwicht herstellen.

In zijn verkondiging van het christendom bouwt hij niet een theologie op, maar hij geeft het leven weer met al het vloeibare, vibreerende, aan stemmingen onderhevige, het leven met al zijn tegenstrijdigheden. Het leven is tegenstrijdigheid; ook het leven des geloofs is vol tegenstellingen, vandaar onrustig; immers „tegenstelling is onrust."[1]) Zoo is het levend geloof een „onrustig ding"; men *is* er nog niet; het is als bij verliefdheid „zalige onrust." Dit nu is geen theorie, maar uitdrukking van leven. Daartegenover zegt KIERKEGAARD ook heerlijke dingen over geloofsrust en zekerheid des geloofs. Het wekken van onrust is paedagogisch, het voert ons in de diepte van het inwendig leven (cf. S.V. XII 311). KIERKEGAARD kent ze beide, de rust en de onrust des geloofs, de zekerheid en de onzekerheid, hoewel het een meer dan het ander — vibreert het levend geloof van een gebrekkig mensch niet steeds tusschen deze beide?

De romantici waren „Strebers"; met Sehnsucht zagen ze naar het ideaal, dat steeds verder vluchtte. Ook dit „streben" zien we in KIERKEGAARD's prediking. Zooals in zijn wijsgeerig denken het worden een centrale plaats bekleedt, zoo ook in zijn prediking: de heiligmaking. Navolging, heiligmaking treden op den voorgrond; het is een strijd en een streven om te komen tot CHRISTUS als Verlosser. Hij wil voeren tot het altaar der verzoening; hij predikt CHRISTUS als Verlosser, hij wil brengen tot „het Halleluja". Maar men moet niet dadelijk hoera roepen; voordat de

---

1) Cf. E. P. 1845, 203 en ibid. 145, 134.

verlossingsdrang er is, kan men dezen niet tevreden stellen. Hier is de prediking niet slechts een wekstem tot den strijd, waarin men maar niet terstond de overwinning behaalt, doch ook de echo van zijn persoonlijken strijd om tot CHRISTUS den Verlosser te komen, waarin we hem eerst later zien overwinnen (cf. E.P. 1853, 298).

Tegenover de droomende, buiten de werkelijkheid zwevende romantici is KIERKEGAARD een realist; maar hij blijft staan op den bodem der Romantiek, deze blijft hem beheerschen. Wat hij van de Romantiek behield staat in dienst van het christendom — hij blijft romanticus, maar gelouterd, geheiligd.

Wat stelde Kierkegaard tegenover de drie geestelijke machten, Romantiek, Hegel en Socrates? Waar vindt hij een ποῦ στῶ? De den mensch reddende macht is het christendom. Als KIERKEGAARD nu het christendom predikt tegenover deze zijn tijd beheerschende stroomingen, en ook zelf tot dat christendom zijn toevlucht neemt, wat zijn dan de grondgedachten van die verkondiging van het christendom? Na de teekening in het eerste deel en het zoo juist vermelde kunnen we kort zijn. Nogmaals moet de nadruk er opgelegd worden, dat hij ook hier correctief optreedt en als reactie, dat hij zelf weet, dat een correctief nooit normatief voor anderen is, en dat een volgend geslacht juist het tegenovergestelde als correctief noodig heeft.[1])

Bij een systeem mag men zeggen: ik mis dit of dat, en dit of dat moet op den voorgrond staan; maar bij dengene, die als reactie optreedt, wordt hetgeen hij predikt en wat in die prediking voorop staat door anderen, tegen wie hij reageert, bepaald. En als we dan iets missen of iets schijn-

---

1) Zie boven 241.

baar ten onrechte op den achtergrond staat, dan is het nog de vraag of we dat ook in den persoon missen en of het voor hem zelf ook op den achtergrond staat. De grondgedachten in KIERKEGAARD'S prediking liggen in de lijnen, die we zoo even hebben beschreven. Zijn levensbehoefte was: de redding zijner persoonlijkheid, een waarachtige persoonlijkheid te zijn, die staande kon blijven in de werkelijkheid. Reeds als kind was hem door zijn vader de weg daartoe gewezen, de weg naar JEZUS CHRISTUS: een waarachtig, eerlijk, levend christen te worden.

Daarom strijdt hij tegen de droomende, zwevende Romantiek; tegen de speculatie, die de werkelijkheid ontvlucht.

Hier ligt het hoofdpunt in zijn verkondiging van het christendom: christen-zijn is een zijn in de werkelijkheid, het moet existentieel zijn. En is dit niet de kreet om eerlijkheid en waarachtigheid? Zoo was zijn strijd tegen het systeem: gij vergeet te existeeren. Een zelfde beschuldiging brengt hij tegen de christenheid in: gij existeert niet in het christendom. Maakte HEGEL het christendom theoretisch te gemakkelijk, hier richt hij zich tegen hen, die het zich in het leven zoo gemakkelijk maken christen te zijn. Tegenover de romantici zeide hij: ge leeft niet in het werkelijke heden, maar in de phantasie. Tegenover de christenheid luidt de beschuldiging: ge zijt oneerlijk. Hij predikt het christendom als een leven, dat door de existeerende persoonlijkheid toegeëigend moet worden; op de persoonlijke beslissing[1]) komt het aan, op de keuze, den wil, op het *doen*. Het christendom moet in daad worden omgezet. Gelijk hij in zijn theoretisch

---

1) Hoe dwaas vindt hij dan ook, dat kinderen op hun 13e of 14e jaar geconfirmeerd worden; laat men kinderen ook op dien leeftijd trouwen? is 't niet veel beter de confirmatie naar het 25e jaar te verplaatsen? (Cf. E. P. 1848, 310).

denken den vollen nadruk legde op den *wil*, de wilsdaad, zoo hier op de navolging van CHRISTUS.

CHRISTUS is Voorbeeld en Verzoener. Maar, zooals LUTHER's reactie noodig was tegen de eenzijdige prediking van navolging in de middeleeuwen, zoo heeft de latere tijd weder noodig, dat de navolging gepredikt wordt, om dat deze zijde van het christendom verdrongen is door het louter genade prediken. Eerst wil KIERKEGAARD den mensch zich doen buigen onder den idealen eisch, opdat, als de mensch de onmogelijkheid van vervulling beseft, hij dan zal vluchten tot de genade.

Welk Christendom predikt hij ? Ik geef het weer in de korte, juiste beschrijving van MONRAD[1]) : „ein redlicher, „lebendiger Christ zu werden, als der „Einzelne" auf 70.000 „Faden Wasser, dem Paradox gegenüber, mit dem Vorbilde, „Christo, gleichzeitig, als Sünder in Angst, verzweifelt, zum „Tode krank, sich in dem Christentum des Neuen Testaments „einübend, der Christenheit gegenüber ein Märtyrer, Liebes- „taten ausführend, bis man am Ende, den Glauben von aller „Reflexion trennend, an den Fufs des Altars zurückkehrt um „dort durch die volle Sündenvergebung in der Liebe des „unveränderlichen Gottes auszuruhen !"

We zien, het ligt in de lijn der reeds geschetste grondgedachten : op het persoonlijke, subjectieve valt de nadruk. De eeuwige waarheid is irrationeel, paradox ; zonde en genade zijn de polen, waarom alles draait. In het christendom komt hij in aanraking met een transcendente wereld, waarin verlossing is ; op den *sprong* des geloofs legt hij den klemtoon, ook hier is geen geleidelijke overgang. De wereld des geloofs is transcendent, de zonde moet den mensch geopenbaard worden, en als de zondaar tot de genade vlucht,

1) T. a. p. 139.

dan komt de eeuwige wereld in CHRISTUS tot hem. In CHRISTUS, den Godmensch, en het wordt ons tegenover HEGEL met nadruk gezegd: het is God, die in den tijd verscheen en één werd met een enkel mensch. De Godmensch is niet een idee, maar een historische verschijning. KIERKEGAARD handhaaft het historisch karakter van het christendom.

Sterk voelen we het Noorsch karakter dier prediking, maar ook toont zich hier het Hernhuttersch-piëtistische: de mensch in zonde, in zondenangst, het door angst willen drijven tot CHRISTUS, en dan het Christusbeeld: den Man van smarte aan het kruis. Zoo had hij zijn vader gezien, als David in gebrokenheid des harten, met den gekruisigden CHRISTUS voor oogen.

Dat Piëtisme zoekt de enkele ziel, vraagt levend geloof, beleven van het geloof, innerlijkheid; het stelt het godsrijk tegenover de wereld. Het werd levend in KIERKEGAARD. Zijn prediking klinkt in deze tonen; ons wil hij voortdrijven in zondenangst tot het altaar der genade om daar rust te vinden. Klinken er dán blijde tonen van geloofsvreugde? Aan den voet van het altaar kan de zondaar den last nederleggen, dan stelt CHRISTUS zich vóór hem, bedekt al zijne zonden; de troost, de vrede, dien de christen vindt, draagt nog de herinnering aan den angstigen weg: getröstetes Sündenelend; de hoop is op het hiernamaals.

SLOT

Over KIERKEGAARD's verkondiging van het christendom spraken we slechts heel kort. We hadden ons als taak gesteld zijn

godsdienstig-wijsgeerige grondgedachten op te sporen, die ook van zijn prediking den grondslag vormden. We meenden deze hier niet verder in bijzonderheden te moeten ontleden als vallend buiten ons kader; voor het beeld van KIERKEGAARD door ons gegeven schaadt dit ook niet, daar genoeg van deze verkondiging ook reeds in het eerste deel tot ons sprak.

Maar daar in ons land ook de vraag is opgeworpen: heeft KIERKEGAARD de rust des geloofs wel gekend, zou ik daar op willen antwoorden: hij heeft die bereikt, en wij verwijzen naar zijn sterfbed en zijn gesprek met BOESEN.

Terwijl zoovelen, die iets van KIERKEGAARD's prediking vernemen, dadelijk komen met de vraag: is dat nu *de* weg, nl. voor iedereen, zou ik zeggen: het is *een* weg, en KIERKEGAARD, die correctie wilde zijn, zal dit door zijn prediking zeker ook voor ons en onzen tijd kunnen zijn.

Maar deze studie had een ander doel. In ons land zijn vele uitbundige KIERKEGAARD-vereerders, terwijl bij de meesten weinig kennis omtrent hem aanwezig is, dwepen zij met ieder paradoxaal gezegde, dat uit een bloemlezing tot hen komt; en aan den anderen kant staan velen, die KIERKEGAARD ook verder niet kennen doch reeds geprikkeld worden door zijn naam, en bij ieder woord van hem ongeveer deze gedachte koesteren: hij was een vreemd, zonderling, bizar, ijdel, hoogmoedig en verwaand man, die wel mooie dingen kon zeggen, maar toch ook heel veel plats en stootends, die schandelijke dingen over dominees schreef, die speelde met paradoxen, en alles even gewild en zonderling opdischte, zoodat er vaak geen touw aan vast te knoopen is.

Zij kennen een enkele preek of stichtelijk stukje van KIERKEGAARD, maar dat achter dat andere, wat voor hen slechts grillig is, een *denker* staat — neen dat wordt niet beseft.

Mijn doel is bereikt, indien ik aan beide zijden voorlichting heb kunnen geven, en heb kunnen doen gevoelen, dat we hier staan voor een denker, een christen-wijsgeer, die worstelt met de geestelijke machten van zijn tijd, om het beste, dat een mensch veroveren kan, te redden, die worstelt met geestelijke machten, die nog heerschen. Want WALZ[1]) heeft niet gelijk, als hij KIERKEGAARD'S philosophisch-aesthetische geschriften niet meer „so zeitgemäsz wie dazumal" acht, en deze „teilweise nur noch eine litterarische Bedeutung" toeschrijft. Want de tijd is voorbij, dat men met PROF. HEYMANS de na-Kantsche idealistische systemen dood kon verklaren. HEGEL is buitengemeen modern en een KIERKEGAARD-kuur is in dit opzicht niet lang geleden nog aanbevolen.[2]) De „speculatie" is verre van dood en zal wel nooit sterven. En de Romantiek ? Ook hier mogen we van een opleven spreken, deels als bezieling voor en ernstige studie van de oude Romantiek, deels als een verkondigen van dezelfde gedachten als iets heel nieuws, alsof ze nu eerst werden ontdekt. Is het niet waar wat JOËL zegt[3]), dat het romantische „ein all- „menschlicher Typus ist, eine gewaltige immer widerkehrende „Geistesmacht" ? Is de Romantiek niet als „der Rausch der Jugend", die overwonnen moet worden ?

Romantiek, HEGEL en SOCRATES, zij blijven geestelijke machten, en zal dan de worsteling van den Deenschen denker, het correctief, de reactie, welke hij geeft, ons niet kunnen helpen, misschien leiding geven, als ook wij omringd door deze geestelijke machten en stroomingen een houvast in het leven trachten te veroveren ?

---

1) Walz S. K. 1898, Voorwoord en blz. 7.
2) Cf. DE SOPPER, HEGEL en onzen tijd 1908, p. 81.
3) Nietszche und die Romantik 345.

70

T. Wever
Antiquariaat
Franeker

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01042 3384